ANTROPOLOGIA ŚMIERCI

MYŚL FRANCUSKA

Wyboru dokonali i przełożyli
Stanisław Cichowicz
i Jakub M. Godzimirski

Wstępem opatrzył
Stanisław Cichowicz

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN
WARSZAWA 1993

Nota bibliograficzna została zamieszczona na stronach 301-302

Projekt okładki i stron tytułowych
STEFAN NARGIEŁŁO

Redaktor
JOLANTA SKRUNDA

Redaktor techniczny
LEONARD ZIELIŃSKI

Korektor
EWA DĄBROWSKA

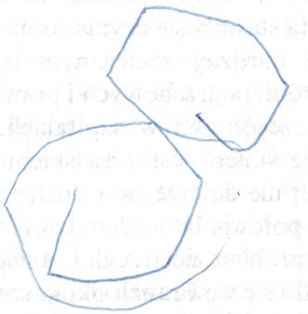
BIBLIOTEKA GMINNA w Goszkowicach
1
18876
130.2 : 612.6 : 573.017.6

Copyright © by
Wydawnictwo Naukowe PWN Sp. z o.o.

Warszawa 1993

ISBN 83-01-11144-5

Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia. Wstęp



Żyjemy w czasie i wiemy o tym *wszyscy*, pouczają nas filozofowie [1]; żyjemy w czasie ku śmierci i bolejemy nad tym, w większości, wbrew pociechom, jakie dają religia lub filozofia, a nawet nauka.

Znajomość życia, czasu, śmierci przybiera różny wyraz u ludzi w poszczególnych krajach, epokach, cywilizacjach; ma ona charakter praktyczny, ma i teoretyczny..., zwłaszcza tam, gdzie od wieków istnieje tradycja poczynań refleksyjnych dublujących poczynania spontaniczne. W krajach współczesnych, zwanych europejskimi, o cywilizacji, którą określa się jako miejską i przemysłową, postawy ludzkie wobec życia i śmierci objawiane w czynach lub słowach niewiele mają wspólnego z postawami — obu rodzajów — typowymi dla innych okresów i miejsc Historii; jest to zrozumiałe odnośnie do ich pierwszego rodzaju, skoro w tak odmiennych okolicznościach przychodzi dziś żyć ludziom, trudne zaś do pojęcia w odniesieniu do drugiego ich rodzaju, skoro śmierć zawsze i wszędzie jest zjawiskiem transwitalnym. Niełatwo te różnice ściągnąć do wspólnego miana. Kto wie, czy wśród tych pierwszych dominantą nie jest „używanie" życia; natomiast „ucieczka" od śmierci wybijałaby się wśród drugich, to pewne. Czy przez współzależność? Być

może. W każdym razie na cmentarzu w cieniu fabryki, *intro muros*, człowiek, *homo sepultor*, wciąż grzebie swych zmarłych, jak dawniej i gdzie indziej; nie chce jednak towarzyszyć umieraniu i stara się śmierć obejść, usunąć poza granice powszedniej uwagi, czy nawet poza horyzont własnej świadomości. Złożyły się na to różne przyczyny.

„Bardzo różne przyczyny — powie wrażliwy obserwator — złożyły się na to, że co najmniej od pół wieku nasze zachodnie społeczeństwo starało się jak najmniej wiedzieć o śmierci i o wszystkim, co ją otacza. Śmierć w domu, śmierć na co dzień, śmierć krewnego, bliskiego, sąsiada stawała się czymś coraz mniej znanym, coraz mniej widocznym, coraz bardziej zacieranym: potwierdza to coraz mniejsza liczba ceremonii pogrzebowych i prawie całkowity zanik obrzędów żałobnych. W szczególności w szpitalach, gdzie ludzie coraz częściej umierają i gdzie śmierć jest zjawiskiem codziennym, panowała cicha zmowa, aby jej nie dostrzegać i postępować tak, jak gdyby nie istniała.

W połowie lat siedemdziesiątych nastąpił zwrot. W pierwszej kolejności problem dostrzegli i zaniepokoili się nim intelektualiści. W 1976 r. ukazało się we Francji około sześćdziesięciu prac poświęconych śmierci. W tamtym okresie temat był jeszcze potraktowany abstrakcyjnie: jedna po drugiej ukazywały się analizy socjologiczne, historyczne, filozoficzne. Ale od jakichś czterech, pięciu lat obserwuje się pewien postęp: pojawiają się prace, w których autorzy starają się podejść do problemu w sposób całkowicie konkretny i pozytywny. Co można zrobić, aby pomóc umierającym? Miejsce śmierci w ujęciu ontologicznym zajęła rzeczywistość, poprzedzające ją doświadczenie: etap umierania"[2].

Jak wynika z powyższego sprawozdania, śmierć stała się we Francji przedmiotem filozoficznych, socjologicznych i historycznych rozpraw, ponieważ w samym społeczeństwie, w jego materii i jego formie, u ludzi i w instytucjach, nie było miejsca na obraz śmierci. Ludzie nie przestawali umierać, lecz pozostającym przy życiu wypadało właśnie przy nim pozostawać. Tanatologia zrodziła się nie tylko z reakcji intelektu, lecz również z odruchu serca; z intelektu i serca uczonej elity wypłynął protest — w postaci badań opisywanych w książkach — przeciw masowemu uniepamiętnianiu śmierci ludzkiej; tej elicie zawdzięcza czytelnik jej książek refleksję szczególnego typu, refleksję nad życiem stojącym w obliczu swego końca.

W tym złożonym przedsięwzięciu Tanatos zostaje poddany najrozmaitszym scjentystycznym i dyskursywnym regułom reprezentowanym przez *logos* europejskiej humanistyki. Złożoność ta i rozmaitość spowodowane są odmiennością metod i horyzontów poszczególnych dyscyplin, których dziedziny badawcze zachodzą na siebie w otoczeniu ludzkiej śmierci. Czemu jednak zawdzięcza samo przedsięwzięcie swą jedność? Dlaczego przygotowywane przez różnych autorów studia brzmią jak rozdziały tej samej książki? Być może jednej z przyczyn, zapewniających projektowi jednolitość, należy upatrywać w przedmiocie badań czy temacie rozmyślań, którego transwitalność transcenduje względność i zróżnicowanie sytuacji umierania, lecz którego fenomen wraz z jego wpływem na życie właśnie z obu powodów mieni się przy całej swej niezmienniczości bogactwem dziejowych odcieni; innej przyczyny tej jedności można by szukać u tych wszystkich historiografów i etnografów, socjologów i psychologów, filozofów i lekarzy owładniętych pasją tanatologiczną w podejściu do faktu umierania i grzebania zmarłych, w traktowaniu go w sposób pozytywny (by nie rzec: pozytywistyczny) i empiryczny (chociaż nie empirystyczny), a więc wolny w zasadzie od spekulacji i od metafor; do nich przynależy z pewnością mimo różnic naukowego warsztatu wspólnota upodobań i zainteresowań tych ludzi, nade wszystko zaś aksjologiczna tożsamość ich samowiedzy, znajdujące zewnętrzny kształt w instytucjonalnej formie Francuskiego Towarzystwa Tanatologicznego, którego założycielem był profesor socjologii Paryskiego Uniwersytetu im. Descartesa, Louis-Vincent Thomas, prowadzący komparatystyczne badania nad zachowaniem w obliczu śmierci we współczesnych społeczeństwach Europy i Afryki, autor głośnej pracy *Anthropologie de la mort* wydanej w 1975 r. w Paryżu i od tego czasu użyczającej swego tytułu jako nazwy dla nowego działu humanistyki. Kto wie, wreszcie, czy dzięki swej regulatywnej funkcji przyczyną celową takiego stanu rzeczy nie stał się ideał antropozoficzny, który pozwalałby przejść człowiekowi od wiedzy o życiu i śmierci do „zsyntetyzowanej sztuki dobrego życia i dobrego umierania"[3].

Samowiedza u ludzi, gdy w grę wchodzi ich własna skończoność, nie jest wiedzą radosną ani artykułowaną w sposób beznamiętny, ani werbalizowaną rzeczowo w toku powszedniego życia. Poza środowis-

kiem uczonych człowiek żyjąc w czasie ku śmierci zazwyczaj boleje nad tym; brakuje mu słów, gdy pragnie o tym mówić na co dzień, i powierza metaforom, mniej lub bardziej udanym, trafność ekspresji; oczywiście bywają metafory równie przejmujące, co piękne, jak u średniowiecznego poety, którego skarga na bezlitosną, bo skończoną grę czasu nadal porusza:

> Życie to szachownica tylko dni i nocy,
> każdy z nas w rękach losu — figurka szachowa;
> zarównio pionek lichy, jak i król w jego mocy,
> suwa nami, zabija i w pudełku chowa[4].

W innym tonie — jakże jednak podobna — utrzymana jest wypowiedź starożytnego filozofa i poety, który dla potomnych, jak zresztą niemal już dla swych współczesnych, z racji owej dwuznaczności nosił metaforyczny przydomek „ciemny":

> Czas świata dzieckiem jest, które się nim bawi w kamyczki; dziecięcej gry panowanie.

Heidegger jako jeden ze współtłumaczy[5] dopowiada w formie komentarza: „Ryzykować znaczy — wstawiać do gry. Heraklit myśli [...] czas ten jako dziecinne igranie ([wg Dielsa] fragment 52): *Αἰὼν* [...][1], a dopowiada tak jako filozof, ponieważ poszukuje autologicznych środków wyrazu, adekwatnych do omawianego przedmiotu i odrzuca mowę przenośni. Czy ten wysiłek kiedykolwiek zaowocuje i „równie nieuchwytna jak czas i bardziej jeszcze niezwyciężona śmierć"[6] pozwoli się wysłowić? Powątpiewać w to musi myśliciel zdając sobie przecież sprawę z tego, że śmiertelna skończoność ludzkiej egzystencji stanowi o doli człowieczej, że jest czymś bezwarunkowym, z czym ani się zmagać, ani nawet układać nie można, że „walka ze śmiercią jest starciem bez partnera, a sama idea zwycięstwa lub klęski jest już tylko metaforą"[7]; wpisuje się tedy tę samowiedzę w prastarą tradycję filozoficzną, wedle której śmierć, zwłaszcza własna, jest nie do zaznania przez mającego umrzeć człowieka, jest więc też trudna do pomyślenia w swej istocie, jeśli jeszcze można mówić o istoczeniu się takiego fenomenu. Wypowiedzi o śmierci — nawet o cudzej — mają paradoksalny charakter albo pozostaje w nich zawsze wiele niedopowiedzianego. Wskazywał na to w swoim kazaniu o śmierci z 1666 r. Bossuet: „Dziwną słabością ludzkiego umysłu jest, że śmierć nigdy nie jest dlań czymś przedstawionym, jakkolwiek pokazuje się z różnych stron i w najprzeróżniejszych postaciach [...] Śmiertelnicy równie starannie grzebią swe myśli o śmierci, jak chowają zmarłych"[8]. Wielki teolog i pisarz francuski przemawia tu językiem siedemnastowiecznej filozofii, której centrum semantycznego przestworu było zajęte przez *repraesentatio*, przez „przedstawienie"; termin ten wówczas oznaczał wszystkie informacje o rzeczywistości docierające do umysłu ludzkiego, a więc równie dobrze doznania, jak pojęcia, nie wspominając już o znaczeniach wyrazów, jeśli nie były napiętnowane sprzecznością, jak np. „rozśpiewany gwóźdź" czy też „krągły trójkąt"; u ówczesnych filozofów przedstawienie było odmianą platońskiej idei ściągniętej z obiektywnego zewnętrza do subiektywnego wnętrza, pozwalającego umysłowi postrzegać takie lub inne *ideatum*. *Ἰδέα* u Greków — w starożytności — to „wygląd". Ze względu na filozoficzną rolę, jaką odegrała dzięki Platonowi, *idea*, sięgając znowu po przenośnie, oznacza zarazem światło i widok. Jeśli w mocy pozostaje nadal słynne stwierdzenie Epikura (póki żyję, nie znam śmierci — gdy umarłem, nie mogę jej zaznać[9]), nie ma człowiek i mieć nie będzie nigdy „widoku" własnej śmierci i nie rozporządza „światłem" tak silnym, żeby nawet wydobyło na jaw śmierć jego bliźnich, co potwierdzają dyskusje wśród lekarzy nad fenomenem śmierci klinicznej (to, co w takim wypadku widzimy, są to zawsze zwłoki albo konający żywi, a to, co o tamtym mówimy, gubi się w domysłach). „Śmierć" jest zagadkową nazwą najważniejszej u człowieka z form skończoności, której jest on świadom w niewyraźnym przeczuciu i w niejasnym doświadczeniu, ale której nie może sobie bezpośrednio przedstawić. Jako zdarzenie śmierć jest „gwałtem" zadawanym idei, „czarną dziurą" na horyzoncie świadomości, „plamą" mącącą przejrzystość przeżyć, a jako temat wypowiedzi odsłania się zaledwie nieco w ruchu metafor.

Oto w jakim położeniu znajdują się ci, którzy chcą się mienić „tanatologami". Jak pokonuje trudność swego przedmiotu naukowy dyskurs? Innymi słowy, jak jest możliwa antropologia, której badania krążą wokół śmierci? Bo jest możliwa... Tego dowodzą ogłaszane drukiem rozprawy i studia. Jest możliwa właśnie dzięki temu, że

badania krążą wokół śmierci po sferach życia! Ten możliwościowy warunek tanatologii dostrzega dobrze poeta: „Śmierć nie chce być zrozumiana. To, co w niej zrozumiałe, to tylko część śmierci, lżejsza, należąca do życia, niemal przezroczysta"[10]. A więc połowiczną inteligibilność, częściową zrozumiałość śmierć zawdzięczałaby osadzeniu w życiu ludzkim, jego reakcjom na nią.

Życie ku śmierci jest nadal życiem, a gdy chodzi o człowieka, życiem kontynuowanym od zdarzenia do zdarzenia, z mniejszą albo większą świadomością jej nieuchronności, odkąd się o niej dowiedział zarazem nie pojmując w pełni jej znaczenia nigdy, bo i później przecież dowiadywał się o niej co raz. Świat ludzi jest z gruntu nekrologiczny: zewsząd docierają do człowieka wieści o zniszczeniu życia. Zgon istot bliskich i dalekich, samorzutny lub narzucony; katastrofy i kataklizmy uśmiercające wiele istnień naraz, nie tylko ludzkich; zabijanie jednych zwierząt przez drugie, lecz też przez człowieka; ginięcie roślin, choćby skutkiem spożywania ich przez inne organizmy; zagłada gatunków, a nawet całych środowisk przyrodniczych, z przyczyn naturalnych lub cywilizacyjnych; przyszły kres ziemskiej planety, a być może i kosmosu... Niczemu w oczach człowieka nie udaje się ujść z życiem, ujść ostatecznemu zagrożeniu; świat widziany od tej strony okazuje się jednym wielkim *nekropolis*. Na każdym skrawku materii, przed którym człowiek staje, niewidzialna ręka wypisuje *Mane Thekel Fares*, a *Memento mori* czy *Respice finem* mogą być wolnym łacińskim przekładem tego złowieszczego ostrzeżenia.

Cmentarna wizja rzeczywistości przebija z tanatologicznych badań, to prawda, lecz nie jest to jedyna ani nawet wybijająca się wizja. W badaniach tych chodzi przede wszystkim o odtworzenie — z wielości i różnorodności śladów świadczących o niszczeniu i wyniszczaniu się życia — złożonej struktury omawianego fenomenu; a przy tym nie jest to fenomen izolowany, występuje bowiem zawsze w otoczeniu, jeśli nie w sąsiedztwie fenomenów innych, które ukazują się tanatologom w wielorakich perspektywach. Oprócz perspektywy filozoficznej (w której od zarania zachodniej kultury spoglądano na śmierć poprzez życie i na życie poprzez śmierć) w historycznej i etnograficznej, socjologicznej i psychologicznej, biologicznej i medycznej (w której co najmniej ostatnio zarówno w praktyce, jak i w teorii celem zabiegów

jest uzdrowienie, a nie przygotowanie do śmierci)[11]. Albowiem naturalnym środowiskiem śmierci jest życie. I to nie tylko w łonie przyrody, która przepadek jednego życia powetuje powstaniem drugiego, dając ginącym osobnikom możność rozmnażania się niejako dla zachowania gatunku albo, wprost przeciwnie, jakby dla podtrzymania dynamizmu życia poprzez reprodukcję, spycha w nicość jednych, pozostawiając zwolnione miejsce w przestrzeni życiowej drugim[12]. Także w obrębie kultury, która z niewiadomych względów w każdym miejscu i w każdej chwili ludzkiego świata zmusza żywych do pochówku zmarłych oraz skłania z najrozmaitszych powodów do ustawicznych, choć zmiennych w zależności od miejsca i chwili interpretacji Wielkiej Niewiadomej. Interpretacje te niezależnie od treści obiegają różne poziomy kultury, odpowiednio do własnej formy. Od towarzyszenia umieraniu, ceremonii pogrzebowej i żałoby począwszy, poprzez reperkusje prawne, skończywszy zaś na urojeniach i wyobrażeniach indywidualnych oraz kolektywnych, ulotnych lub utrwalonych, często z sankcją artystyczną, a tym bardziej religijną, by nie wspomnieć o takich refleksyjnych formacjach, jak teologiczna, filozoficzna i naukowa. Próbek tej ostatniej dostarcza właśnie tanatologia, czy też, jak kto chce, antropologia śmierci. Fakt naturalny, jego modyfikacje społeczne i ekspresje kulturowe — wszystko to składa się na dziedzinę badawczą tej nowej dyscypliny.

Jednolitość w ten sposób konstytuowanego przedmiotu tanatologii pozwala uprzytomnić sobie możliwość jeszcze jednego podejścia do śmierci. Otóż kres pojedynczego istnienia nabiera transwitalnego czy wręcz awitalnego znaczenia tylko poprzez zapośredniczenie w samowiedzy istoty żywej, czyli w toku subiektywizacji, natomiast poddany obiektywizacji, czyli m.in. prawu wielkich liczb, okazuje się jedną z osobliwości i jednym z momentów transindywidualnie pojętego życia w porządku zarówno natury, jak i kultury. Podejście to nie musi wcale być czymś charakterystycznym li tylko dla bezosobowego podmiotu praktyki naukowej, skoro może przecież przybrać u kogoś takiego jak Bergson czy Teilhard de Chardin kształt jeśli nie postawy osobistej, to duchowej wizji naświetlającej metafizycznie rzeczy. Nie miejsce tutaj na rozważania, czy mający swoją alfę i omegę kosmiczny albo planetarny strumień życia scalający naturę i kulturę, pierwiastek

fizyczny i psychiczny, materię i ducha da się pomieścić wśród licznych założeń tanatologa; w każdym razie to spod jego pióra wychodzi stwierdzenie zrównujące śmierć z narodzinami właśnie w transindywidualnej skali: „Każda cywilizacja ma swoją formułę demograficzną, tak jak ma swój sposób bycia, życia i umierania" [13].

Inne podejście, już nie refleksyjne, jak poprzednie, ale spontaniczne, czy też raczej samorzutne, bo wymuszane przez rzeczywistość, przyczynia się na odmianę do konstrukcji przedmiotu tanatologii. Otóż taki przedmiot, ontologicznie biorąc, musi być publiczny. *Agora*, rynek, jest przecież macierzystym miejscem nauki, filozofii. To, co prywatne, nie jest w poczuciu ogółu godne zainteresowania, dotyczy bowiem każdej jednostki z osobna, a nie wszystkich naraz, jest więc raczej osobliwością, nie zaś czymś powszechnym. Poza tym prywatne jest schowane — krótko i metaforycznie mówiąc — w czterech ścianach odgradzających mieszkańców od rynku. Trzeba wyłomu i wyjścia na zewnątrz, ażeby znaleźć się w polu wspólnego widzenia. Widzenie to oczywiście skupia się w spojrzeniu tanatologicznym. Następujące słowa zaraz wypowie historyk [14], ale to tanatolog przemawia przez niego:

„Rzecz szczególna, że najlepiej znamy to wszystko, co dotyczy śmierci, ponieważ wiąże się ona z tą sferą życia prywatnego, która w pewnej chwili staje się publiczna: w domu zbierają się krewni i bliscy, ludzie modlą się, posyłają po księdza, pogrzeb jest okazją do odprawiania rytuałów, a przekazanie dóbr po zmarłym wymaga często ścisłych danych na temat tego, co posiadał". Czyjąś śmiercią zajmują się zawsze inni — oraz jej wszystkimi następstwami dla życia. Należą do nich atoli nie tylko bliscy i dalsi krewni, sąsiedzi, współpracownicy, znajomi. W wypadku konkretnej śmierci może to być równie dobrze ksiądz jak lekarz, policjant, kryminolog, prawnik lub agent ubezpieczeniowy, nie zapominając o służbach tanatologicznych — poczynając od pracowników zakładów pogrzebowych a na grabarzach kończąc. Upublicznienie śmierci znajduje wyraz w czci oddawanej zmarłym, kulcie przodków, pamięci poświęcanej — poprzez uroczystości rocznicowe, tablice pamiątkowe i pomniki — nie żyjącym już ludziom Historii. Skrajna, bo oderwana od konkretnych osób forma zainteresowania śmiercią pojawia się w ramach pewnych profesji

— nie mówiąc już o filozofie czy teologu — będzie się z nią stykał biochemik i biolog, psychiatra, psychoanalityk i psycholog, demograf, ekonomista i socjolog, wreszcie pisarz i poeta, krytyk sztuki, a nawet estetyk. Wszyscy oni podchodzą do śmierci na swój sposób; ujmują ją zatem w sposób cząstkowy, jakkolwiek oryginalny i interesujący dla innych; tanatolog oczywiście nie lekceważy tych podejść, bada je wnikliwie, lecz sam będzie się starał o jak najszersze, by nie rzec całościowe, ujęcie przedmiotu badań dla wyczerpującego jego zrozumienia.

Istnienie spychane w nicość, jak kamień w wodną toń, pozostawia po sobie na powierzchni życia falisty krąg, który rozbiega się na wszystkie strony, tracąc na intensywności i zyskując na zasięgu. Jeden krąg goni drugi bądź przecina się z nim. Śmierć nie jest jedna, o śmierci nie można mówić w liczbie pojedynczej, pierwszy rozdział *Anthropologie de la mort* Thomasa nosi tytuł *La mort au pluriel*.

Jakoż przedmiot tanatologii ma wybitnie mnogościowy charakter i to on czyni tak złożoną strukturę fenomenu w porządku kultury, jak zresztą i natury. Śmierci są różne..., jednak nie przez to, że niektóre z nich są dobre, a niektóre złe, godne upamiętnienia lub zapomnienia, opłakiwane czy oklaskiwane, zaszczytne i haniebne, nieoczekiwane, upragnione, zyskowne, rujnujące — nie! Takie są jedynie następstwa ludzkich zgonów w rozmaitych sytuacjach społecznych, kulturowych, cywilizacyjnych; te sytuacje należy zaś badać, by się dowiedzieć o ludzkich reakcjach na każde konkretne zejście, bo przychodzi się na świat wszędzie w ten sam sposób, a odchodzi się z niego na różne sposoby. Pozostańmy przy śmierci ludzkiej, choć bywa, iż dla człowieka skon zwierzęcia może być najboleśniejszą stratą. Otóż przede wszystkim, czy nade wszystko, są dwa rodzaje czy dwie odmiany śmierci: ponoszona i zadawana; w skrajnym przypadku, kiedy ginie się z własnej ręki, obie zbiegają się ze sobą. Pierwszą przynosi zwykle zagłada naturalna, wywołana najczęściej nagłą lub powolną zmianą zewnętrznych lub wewnętrznych warunków życia rzadziej natomiast — wypadkiem losowym mającym bezosobową, żywą przyczynę zewnętrzną. Jako zagłada nienaturalna, pierwsza po stronie uśmiercanego, a druga po stronie uśmiercającego człowieka przychodzą w skrajnym przypadku wraz z nieumyślnym i umyślnym samobójstwem, a w przypadkach już

mniej osobliwych wraz z nieumyślnym zabójstwem, z morderstwem, z egzekucją, z pojedynkiem, ze zbiorową walką czy po prostu z działaniami wojennymi. Każda z nich, ponoszona albo zadawana, spotyka się z innymi reakcjami, prywatnymi lub publicznymi, zależnie od kultury. Ale też od czasu, od wieku umierającego (jak gdyby kultura miała odwrócić bieg natury...)[15] i od czasu, od okresu umierania, kiedy to zgon jest natychmiastowy lub poprzedzony długim konaniem (a kultura, czyli medycyna, rozporządza ograniczonymi dość środkami zaradczymi). No i od przestrzeni, albowiem człowiek umiera i ginie w rozmaitych miejscach: prywatnych i publicznych, a więc cywilizacyjnych, oraz naturalnych (wszystkie te sceniczne przestrzenie kultura obsadza już po swojemu). Warto sobie — i to dobrze — uprzytomnić, jaki dramatyzm kryje się w każdej ze scenerii... Dla przykładu w scenerii domu — z jego salonami i izbami, poddaszami, piwnicami, schodami i sieniami; albo w scenerii miasta — z jego podziemiami, zaułkami, ulicami i placami; i tu, i tam przebywający w każdej chwili mogą paść ofiarą prześladowcy lub katastrofalnego w skutkach wypadku. Wszelako *extra muros* nie jest bezpieczniej... W pejzażu tellurycznym z jego wądołami i górami, lasami, łąkami, polami i stepem; w pejzażu akwatycznym, gdzie głęboka i zdradliwa toń, wezbrany czy rwący nurt oraz wzburzone fale czynią w nocy i za dnia z jeziora, rzeki, morza śmiertelną pułapkę. A na każdą z tych scen wstępuje teraz tragiczny protagonista, którym może być i bywa każdy niezależnie od wieku, płci, stanu cywilnego, umiejętności i talentów, majętności, pozycji i roli społecznej, przynależności klasowej, środowiskowej i zawodowej. Jakaż to złożona kombinatoryka wszystkich owych zmiennych, kombinatoryka łącząca coraz to inaczej w jedno konstytutywne momenty fenomenu! Ileż daje ona sposobności do odruchu niestępionej wrażliwości, ileż bodźców dla lotnej, a nawet spętanej wyobraźni, ileż pomysłów do rozwinięcia w śmiałym rozumowaniu! Nie wolno jednak zapominać, że w tych obrazach nie uwidocznione zostały wszystkie komponenty. Nieuwzględnienie ich i zubożenie mnogościowego charakteru przedmiotu tanatologii nie pozwoliłoby zrozumieć, dlaczego u człowieka reakcje jego afektywności, fantazji i intelektu na wieść i wiedzę o śmierci prowadzą do powstania tylu odczuć, wyobrażeń, wierzeń, postaw, obrzędów, mitów oraz pojęć. Nigdzie indziej poza

światem ludzkim nie ma ich; ale też ten świat — właśnie jako ludzki — jest poszerzony o zaświaty.

W powyższym stwierdzeniu nie pada słówko „powiększony", albowiem paść nie mogło. Jest czymś koniecznym, czymś ostatecznym w istnieniu ludzi przyjście na świat, a także zejście — poza tym mało jest takich rzeczy... Są ludzie i ludy, światopoglądy i kultury nie znające idei zaświatów, tamtej strony rzeczywistości. Jednak najczęściej bywa na odwrót, a projekcja ludzkiej egzystencji poza jej doczesny kres rodzi najróżniejsze wizje. Stosunek do zmarłych zatem — gdy odmawia się im wszelkiego pośmiertnego bytu albo znów przyznaje się im jakiś — jest ważnym momentem, bez którego ludzkie oblicze śmierci byłoby okaleczone.

Do stereotypów językowych należą wyrażenia „odeszli" lub też „drodzy nieobecni", uchodzą one jednak za eufemizmy; mało kto słysząc je zadaje pytanie „dokąd?" lub „gdzie są obecni?", zadaje je nawet sam sobie w duchu; jakby członek współczesnej, miejskiej i przemysłowej cywilizacji podzielał wyobrażenia starożytnych Hebrajczyków, wyrażone w krótkich biblijnych słowach: „i w proch się obrócisz". Metamorfoza świeżego ciała w gnijące padło jest radykalna, to pewne, dlatego trwożąc daje do myślenia. Postawa wobec zmarłych opiera się na czterech odniesieniach. Przedmiotem pierwszego jest przejście od stanu ożywionego do stanu martwego, a więc zgon. Przedmiotem drugiego jest moc unicestwiająca, której liczne personifikacje są zwłaszcza tworem fantazji. Przedmiotem trzeciego bywa zazwyczaj domena zaświatów z właściwym jej uczasowieniem i umiejscowieniem, której upostaciowaniem zajmują się przede wszystkim sztuka, baśń, mit i religia. Przedmiot czwartego odniesienia daje się ująć i przedstawić aż w trzech aspektach, co jest zrozumiałe, skoro to o samych zmarłych w nim właśnie chodzi; w polu uwagi, choć nie zawsze w jego centrum, najpierw pojawia się martwe ciało, czyli trup, truchło; następnie uwagę ściąga na siebie czynnik transcendujący ciało osoby zmarłej, czyli dusza, duch, który jest wprawdzie niewidzialny, lecz którego obecność pośmiertną zdają się odczuwać wśród żywych tzw. bliscy oraz niejako *ex professo* tzw. media i tzw. spirytyści albo zdolny jest go obrazowo przedstawić ktoś taki jak artysta; uwagę przykuwa wreszcie mara, czyli zjawa, upiór o domniemanej mocy powracania na ziemski padół ni to cielesnej, ni to duchowej

substancji, istność tak zagadkowa, jak i ów ożywiony szkielet z baśni lub kamienny posąg Komandora z pewnego podania, które urzekło tylu artystów. Dopiero ta pozagrobowa perspektywa nadaje kombinatoryce tanatologicznej należyty rozmach; dopiero w zagrobnej retrospektywie życie oglądane przez tego, kto ma je jeszcze przed sobą wraz z niebytem albo nowym bytem po śmierci, podobnie jak ona okazuje się też Wielką Niewiadomą. Tak więc refleksja tanatologiczna biegnąc po sferach życia wokół badanego fenomenu przechodzi znów przez newralgiczny punkt samowiedzy żywego człowieka, owej „świadomości nieszczęśliwej", kulminującej w „tragicznym poczuciu życia".

Każde z czworga wymienionych odniesień konstytuujących postawę wobec zmarłych rzutuje poprzez swą obecność albo nieobecność na ludzkie ujęcia spraw życia i śmierci, a także jest jakoś związane z intelektualnymi, fantazyjnymi i afektywnymi formami organizującymi w danej kulturze świadomość drugiego po narodzinach egzystencjalnego Progu, jak to poświadczają, przynajmniej w Europie, dokumenty szczególnego, bo artystycznego typu. Formy te wychodząc na jaw dzięki Estetyce Śmierci są zapewne obecne w całej domenie Antropologii Śmierci[16]. Albowiem trudno przypuszczać, że artysta jest bardziej człowiekiem niż inni; niemniej te formy w sztukach — od plastycznych po semantyczne, z syntezą ich wszystkich w operze — zyskują liryczne zabarwienie, w każdym razie w kulturach ułatwiających domniemywanie za dziełem, przedmiotem artystycznym jego sprawcy, autora. Nie inne, ale właśnie tylko liryczne zabarwienie — „liryczne" w całym tego słowa znaczeniu, w którym dochodzi do głosu afektywność doświadczanego człowieka, a poprzez nią subiektywność. I czy gra toczyć się będzie na najwyższym poziomie, na którym najłatwiej jest rozwijać się rozumowaniu, czy też na niższym, na którym najbardziej u siebie czuje się wyobraźnia, zarówno plan metafizyczny, w którym sprawy i śmierci i życia układają się w jeden projekt rzeczywistości, w jeden światopogląd, jak plan fantazyjny, w którym tematyzacji zostają poddane dla nich samych jedynie śmierć i zaświaty, nadbudowują się nad planem naturalnym, w którym sama śmierć daje komuś znać o sobie w zobiektywizowanej postaci biologicznego faktu albo w zsubiektywizowanej postaci pustej abstrakcji, a ów ktoś na tę zapowiedź reaguje sprzeciwem, niezdecydowaniem, bierną

lub czynną rezygnacją, hipnotycznym i biernym albo czynnym i rozmyślnym pogodzeniem się z nią. Otóż formy doświadczania śmierci, a jak chce jeden z postulatów Estetyki Śmierci, „kategorie te, jakiekolwiek sugestie mogłyby wypływać z kategorii kolejnych, pochodnych [...], obsadzają tedy wszystko, co może wydarzyć się w naturalnej, czyli bezpośredniej, dziedzinie śmierci; wystarczają one do scharakteryzowania wszystkich odcieni i zmiennych, które dzieło sztuki mogłoby uwydatnić, ponieważ reakcje psychologiczne są, jak mówiliśmy, jedynym logicznym odniesieniem"[17]. Z powyższych stwierdzeń wypadły podczas przytaczania bardzo charakterystyczne słowa: „pojawiających się w toku badań"; przywołane teraz podkreślają tanatologiczną perspektywę badawczą, którą przed estetykiem otwierają duchowe eksperymenty mortualne twórców, a której centrum rzutu stanowią reaktywne formy ludzkiej świadomości śmierci.

Mortualny moment egzystencji jest podobnie jak moment natalny punktem osobliwym w ciągu osobniczych zdarzeń, nie ogarnianym przez świadomość prospektywnie, tak jak tamten retrospektywnie, wszelako jeden i drugi punkt, jeden i drugi Próg egzystencjalny stawiają umysł przed pokusą wyjrzenia na tamtą stronę „rzeczy", stronę prenatalną lub postmortualną (a ulega stale tej pokusie dla przykładu Samuel Beckett) albo na odwrót — spojrzenia na tę ich stronę, postnatalną i premortualną (jak to dobrze pokazuje powieść Elsy Triolet *Nigdy*). W tym ostatnim przypadku indywidualny żywot i towarzyszące mu okoliczności, słowem, życie ludzkie i jego świat są przedmiotem oglądu czy przeglądu, zazwyczaj fikcyjnego, a dokonywanego przede wszystkim przez pisarzy, jakkolwiek możliwość taka jest dana każdemu, tyle że z dość znacznymi ograniczeniami. Inaczej będzie życie barwiła zgoda na śmierć (jak to widać na przykładzie pewnej kartki z nie datowanego dziennika Chateaubrianda[18]), inaczej znów sprzeciw wobec własnego rychłego zgonu (o czym opowiadają stronice przedstawiające los jednego z bohaterów Tołstojowskich[19]).

Ten ostatni przypadek, chociaż fikcyjny i literacki, godny jest uwagi, warto tedy poświęcić mu jej nieco na zakończenie tych tanatologicznych preambuł.

Otóż Lew Tołstoj w *Śmierci Iwana Iljicza* ową reaktywną formę świadomości — sprzeciw — opisuje na poziomach: afektywnym, fantazyjnym i intelektualnym. Tam, gdzie panuje wrażliwość, pojawiają

18.876

się nie raz zdumienie, wstręt i rozpacz; w królestwie wyobraźni — bezruch i pustka; tam zaś, gdzie rządzi rozumowanie, następuje zerwanie z logiką, dosłownie. Podany przez podręcznik logiki przykład wnioskowania, w którym na podstawie tezy o śmiertelności wszystkich ludzi wnosi się o śmiertelności jakiegoś Kaja, nigdy nie został odniesiony przez Iwana Iljicza do niego samego; dopiero teraz w obliczu zbliżającego się zgonu ta nowa świadomość przeobraża podręcznikową abstrakcję w nieodwołalny i najbardziej osobisty fakt. Ale sam fakt jest również — jak tamta abstrakcja — pozbawiony konkretnej określoności. Nie daje się spojęciować, jest bez obrazu, druzgocze ideę jako formę umysłowego oglądu. Każda próba, każdy wysiłek przedstawienia swojego zgonu, własnej nicości zwraca Iwana Iljicza nieodmiennie ku minionym lub przyszłym zdarzeniom, ku życiu. I reakcją jego życia na śmierć, na mrok wdzierający się do jego świadomości jest sprzeciw, uznanie jej za błąd i kłamstwo. To już nie nerwica kieruje jego postępowaniem, ale psychiczna nekroza: śmierć nadaje sens jego zachowaniu; podobnie jak nieobecność zbiegłego zbrodniarza nadaje sens poczynaniom policyjnym, jak skradziony list w noweli Edgara Allana Poego nadaje sens zachowaniom Królowej, Ministra i Detektywa.

Wszystko to literatura, powie ktoś; otóż właśnie o nią chodzi, ponieważ należy do wielkiej rodziny, do której należą baśń i mit, obrzęd i sztuka; teksty literackie stanowią tylko jeden z korpusów, które kultura gromadzi w swoich „archiwach", korpusów dokumentów świadczących o pustce śmierci, którą świadomość ludzka może wypełnić dowolną treścią i obdarzyć najrozmaitszym znaczeniem.

Jak to jest możliwe? Filozofowie dufają, że znają odpowiedź na to pytanie. „Świadomość dysponuje dwoma sposobami, ażeby przedstawić sobie świat. Jeden sposób *bezpośredni*, w którym sama rzecz zdaje się jawić umysłowi, jak w percepcji albo prostym wrażeniu. Drugi *pośredni*, kiedy to z tych czy innych powodów rzecz nie może przedstawić się zmysłom jako coś «z krwi i kości», jak na przykład we wspomnieniu naszego dzieciństwa [...] czy w przedstawieniu sobie tamtego świata po śmierci. W tych wszystkich przypadkach świadomości pośredniej, nieobecny przedmiot jest *przed-stawiany* świadomości przez obraz

w bardzo szerokim znaczeniu tego terminu"[20]. A oto drugi cytat: „Czy jest wszelako zasadne dopatrywać się jakiegoś obrazu w tym, co się pojawia paradoksalnie jako kres doświadczenia i niemożliwość wszelkich obrazów? Na to możemy natychmiast dać odpowiedź twierdzącą, ponieważ wiemy, że obraz jest natężeniem umysłu skierowanym na to, co się przed nim ukrywa [...]. Wszelako podchodząc do zagadnienia z drugiej strony można również wykazać, że śmierć daje się pojąć jedynie pod postacią wyobrażeń. [...] śmierć jest bezsprzecznie obrazem, ponieważ chce być znana; jest ona jednak zarazem najbardziej pustym z obrazów, ponieważ przeszkoda, jaka odgradza nas od jej przedmiotu, jest najbardziej definitywną ze wszystkich"[21]. Tak więc wszystko jest już jasne.

Wobec śmierci człowiek rozporządza obrazem bez przedmiotu — ów przedmiot przez wzgląd na człowieka, którym pewnego dnia sam rozporządzi, jest z kolei bez obrazu. Idea śmierci posiada własne *ideatum*, lecz nie jest ono w niej przedstawione. Pusta idea wchłonie w siebie wszystko, wszystko może podawać się ślepej idei za jej przedmiot. Czynnikiem decydującym w tym procederze jest ludzka fantazja, często bierze w nim udział intelekt pod naciskiem afektów, kiedy te starają się oddalić od siebie śmiertelne niebezpieczeństwo. Wyobrażeniami i rozumowaniami próbuje człowiek pokonać coś, co nie jest na miarę jego wrażliwości, a przynajmniej się z tym oswoić, pokonując choćby własny lęk. Wynikiem tych prób są wypady w zaświaty, śledzenie dalszych losów zmarłych, wybieganie w przyszłość ku własnemu zgonowi. Z uwagi na pustkę mortualnej idei każdy dowolnie może roić sobie o tym wszystkim. Wszelako z uwagi na co nie każde z takich rojeń zyskuje sankcję społeczną? Oto pytanie, wraz z którym zaczyna się przygoda tanatologiczna, chociaż swą wielkość osiąga pytaniem o przyczynę geograficznej i historycznej rozmaitości mortualnych postaw. Być może w niedalekiej już przyszłości podana zostanie choćby częściowa odpowiedź na podobne pytania, choćby w niewielkim stopniu zostanie wyświetlone, jakim determinizmom podlegają naturalne, fantazyjne i metafizyczne projekcje skierowane na to, co się przed umysłem ukrywa, a ku czemu się on tak natęża powodowany swym najżywotniejszym interesem, dlaczego wypływające z tego egzystencjalnego natężenia napięcie, które ma być duszą

obrazu, owo metaforyczne „jest", które „znaczy zarazem «nie jest» i «jest podobne»[22], ma tyle w świecie ludzkim orientacji?

Zanim te i podobne zagadki zostaną przez tanatologię wyświetlone, już teraz pewne jest, że przynajmniej pod jednym względem zbiega się ta refleksja z własnym przedmiotem. Jaki to wzgląd? Funkcja terapeutyczna! Publikacje tanatologiczne mają przecież prócz teoretycznych celów jeden praktyczny: nauczyć ludzi sztuki dobrego umierania. A czyż ta ogromna i — chciałoby się powiedzieć — odwieczna, zazwyczaj zbiorowa, lecz też jednostkowa, często nieświadoma tego zadania twórczość nie miała, nie ma nadal i nie będzie powielokroć miała oswoić człowieka, jeśli nie pogodzić ze śmiercią? Być może rozmaitość terapeutycznych środków mortualnych pochodzi stąd, że nie każde środki, nie w każdych okolicznościach cywilizacyjnych i sytuacjach egzystencjalnych, nie każdej wspólnocie i nie każdej osobie odpowiadają.

Pewien myśliciel — a brzmi to jak wyznanie osobiste — powiada tak: „Śmierć tym większym bywa postrachem, im życie jest uboższe i bardziej wegetatywne, a im bardziej duchowe, kulturalne, bogate w siły i w pełni rozwinięte, tym lęk przed śmiercią jest mniejszy. A nie przeciwnie, jak można by pomyśleć. To, co się w nas boi śmierci, to organizm, roślina, w chwilach zaś, gdy życie jest cenniejsze, myśli się o śmierci z taką pogodą, że niemal jak o koronie życia"[23]. W ilu kulturach, w ilu duszach słowa te zapadną jako pocieszenie? Można posłuchać i innej rady:

> Odcinają cię od natury kiedy się rodzisz
> To nie figura stylu, ale fakt
> I oddają cię naturze kiedy odchodzisz
> Przeżywszy tych kilkadziesiąt lat
> Ale to są piękne lata, nawet jeśli są złe
> Bo słodki jest czas co bez tchu przystanął[24].

Tak oto poetycki z kolei *logos* próbuje nieprzejednanego Tanatosa obłaskawić...

Stanisław Cichowicz

Warszawa 1987, 1992

Przypisy

[1] Zob.: „Żyjemy wszyscy w czasie i wiemy o tym" (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków, WL 1973, s. 43).

[2] M. Abiven, *Accompagner la mort*, w: „Études", novembre 1986, s. 465-466.

[3] L.-V. Thomas, *Wprowadzenie do antropotanatologii*, s. 33 niniejszego tomu.

[4] Omar Chajjam, *Rubajjaty*, tłum. K. A. Jaworski, w: K. A. Jaworski, *Pisma. Wydanie jubileuszowe*, t. 5, W. Lubelskie, Lublin 1972, 49, s. 199.

[5] Określam Heideggera jako jednego ze „współtłumaczy", gdyż wersję polską fragmentu Heraklita stworzył K. Wolicki (zob. M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., wyb. K. Michalski, Warszawa, „Czytelnik" 1977, s. 180), przekładając niemiecki przekład Heideggera, a więc interpretując inną interpretację; można z powodzeniem obstawać przy jeszcze innej (niżej podpisanego) wersji interpretacyjnej i językowej: „Czas jest dzieckiem przesuwającym piony: królewskie to dziecko".

[6] V. Jankélévitch, *La mort*, Paris 1966, s. 171.

[7] Ibid.

[8] Cyt. za: L.-V. Thomas, *Wprowadzenie do antropotanatologii*, s. 26 niniejszego tomu.

[9] Dosłowna wersja tego stwierdzenia jest następująca: „Śmierć [...] wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją". Istnieje jeszcze inna wersja, o wiele bliższa naszej interpretacji: „Śmierć jest niczym dla nas, bo to, co się rozpadło, nie ma czucia, a co nie ma czucia, jest dla nas niczym" (zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa, PWN 1968, X 125 oraz X 130, s. 645 i 652).

[10] A. Zagajewski, *Mały Larousse*, „Zeszyty Literackie" 1985, nr 12, s. 38,

[11] Por wyżej (s. 6) przytoczne zdanie Abivena: „W szczególności w szpitalach, gdzie ludzie coraz częściej umierają [...]" itd. albo tego samego autora: „[...] medycyna jest we własnym pojęciu i przekonaniu narzędziem uzdrawiania [...], nauczana na uniwersytetach jest nauką diagnozy i terapii, która nastawiona jest na wyleczenie. W tym kontekście śmierć staje się przypadkiem niepożądanym, nie jest częścią programu" (*Accompagner la mort*, s. 470).

[12] H. Bergson w *Ewolucji twórczej* (tłum. F. Znaniecki, Warszawa, KiW 1957, s. 219, przypis) wysuwa podobną hipotezę, tyle że w o wiele bardziej spekulatywnej formie: „Jak zauważono wielokrotnie, życie nigdy nie czyniło wysiłku, aby przedłużyć nieograniczenie istnienia osobnika, gdy tymczasem na tylu innych punktach uczyniło tyle szczęśliwych wysiłków. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby ta śmierć była chciana, a przynajmniej przyjmowana, dla większego postępu życia w ogóle".

[13] P. Ariès, *Histoire des populations françaises*, Paris 1971, s. 16.

[14] *Historia życia prywatnego*, wywiad z G. Duby („Forum" 1985, nr 51-52, s. 27).

[15] Stwierdzenie to staje się jaśniejsze po lekturze następujących wypowiedzi: „Śmierć

starca jest najczęściej cicha, spokojna, włączona w naturalny bieg życia i będąca elementem naszego normalnego zwierzęcego świata" (R. Sebag-Lanoë, *Mourir accompagné*, Desclé de Brouwer 1986). „Światło młodości. To ono bardziej niż cokolwiek wydobywa okrucieństwo i absurd śmierci. Właśnie dlatego, że śmierć jest przeciwieństwem młodości, przeciwieństwem dotykalnym. Może dlatego w młodych ludziach pokusa śmierci żyje najsilniej i to wśród nich zdarza się największa ilość samobójstw. Pełni sił mają potrzebę rzucić wyzwanie śmierci". I dalej: „Ta śmierć przez sam fakt swego istnienia każe nam zabijać. Zabijamy, gdyż żyje w nas i nieustannie trwa pokusa, to, aby ją naśladować, to, aby ją odeprzeć. Nawet, gdy chcemy ją odeprzeć, nie kończy się to dla nas pomyślnie. We wszystkim naśladujemy naturę, to, by ją potwierdzić, to, by jej zaprzeczyć" (A. Rudnicki, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, Warszawa, PIW, 1986, s. 25).

[16] Opracowaniem listy estetycznej podobnych form, a w języku autora „kategorii", zajął się M. Guiomar (*Principes d'une esthétique de la mort. Les modes de présences, les présences immédiates, le seuil de l'Au-delà*, Paris 1967); stwierdza on, iż nie da się wykluczyć występowania zbliżonych kategorii czy form mortualnych poza dziedziną sztuki (s. 100).

[17] Ibid., s. 103.

[18] „Któż wypowie owo uczucie, jakiego się doznaje wchodząc do tych kniei starych jak świat [...]? Światło padając z wysoka poprzez woal listowia rozsnuwa w głębiach lasu zmienną i ruchomą poświatę, która nadaje przedmiotom fantastyczne rozmiary [...] Idea nieskończoności wstępuje we mnie.

Godzina 6. Ponownie dostrzegłem jakąś jasność i ruszyłem ku niej. I oto jestem w oświetlonym punkcie; smutna polana, bardziej melancholijna od borów, które ją otaczają! Polana ta to dawny indiański cmentarz. Niechaj znajdę chwilę wytchnienia w tej podwójnej samotności śmierci i natury: Czy jest takie schronienie, w którym pragnąłbym bardziej zasnąć na zawsze.

Godzina 7. [...] listowie zdawało się spływać krwią [...] najbardziej oddalone [z drzew — *S.C.*] przypominały wyblakłe widma stojąc w krąg na brzegu głębokiej nocy.

Północ. Ognisko zaczyna wygasać, kurczy się krąg jego światła. Nadsłuchuję. Wspaniały spokój ciąży nad lasami; można by rzec, że cisza następuje po ciszy. Próżno próbuję usłyszeć w ogólnym grobowcu jakiś hałas wydawany przez życie. Lecz skąd dobiega to westchnienie? To jeden z moich towarzyszy skarży się przez sen. Żyjesz, więc cierpisz — oto człowiek. [...]

W porannej porze. We wszystkich częściach lasu uczepione liści nietoperze wznoszą swoje monotonne śpiewy; można by mniemać, że się słyszy nie milknące dzwony albo dźwięczenie posępnego dzwonka. Wszystko to nasuwa myśl o śmierci, ponieważ ta idea tkwi w osnowie życia" (F.-R. Chateaubriand, *Oeuvres complets*, 1836, t. 2, s. 34-35).

[19] „Iwan Iljicz wiedział, że umiera, i był pogrążony w stałej rozpaczy. W głębi duszy Iwan Iljicz wiedział, że umiera, jednak nie mógł nie tylko się przyzwyczaić do tej myśli, ale po prostu nie pojmował tego, nie mógł tego zrozumieć.

Przykład wnioskowania, jakiego się uczył w podręczniku logiki Kiesewettera: Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny, zdawał mu się w ciągu

całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego. Kaj był człowiekiem, człowiekiem w ogóle, i wszystko było w porządku; ale on przecie nie był Kajem i nie człowiekiem w ogóle; tylko zawsze zupełnie, zupełnie innym od wszystkich stworzeń; był Wanią, z mamą i tatą, z Mitią i Wołodią, i z zabawkami, i z furmanem, i z nianią; potem z Katieńką, ze wszystkimi radościami, wszystkimi smutkami, wszystkimi uniesieniami dzieciństwa, chłopięcych lat, młodości. Czy to dla Kaja istniał zapach skórzanej paskowanej piłki, którą tak kochał Wania? Czyż to Kaj całował rękę matki i czyż to jemu tak szeleścił jedwab marszczonej matczynej sukni? Czyż to on namawiał kolegów w szkole do buntu z powodu leguminy? Czy to Kaj był taki zakochany? Czyż to Kaj tak umiał prowadzić sesje?

Kaj rzeczywiście jest śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja — to zupełnie co innego. Nie może tak być, abym ja musiał umierać. To byłoby zbyt straszne.

Tak to odczuwał.

Jeżeli miałbym umrzeć jak Kaj, to bym o tym wiedział, mówiłby mi o tym wewnętrzny głos, ale nic podobnego we mnie się nie dzieje, przecież i ja, i wszyscy moi przyjaciele doskonaleśmy rozumieli, że to zupełnie inna sprawa niż z Kajem. A teraz co? — powiadał do siebie. — Nie może być! Nie może być, ale jest! Jakże to więc? Jak to można zrozumieć?

I nie mógł zrozumieć, i starał się odpędzić tę myśl jako kłamstwo, błąd, wytwór choroby, i wypędzić ją przy pomocy słusznych, zdrowych myśli. Ale tamta myśl, nie tylko myśl, ale jak gdyby rzeczywistość, wracała znowu i stawała przed nim" (L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, w: *Opowiadania i nowele. Wybór*, Wrocław, Ossolineum 1985, s. 291-292.

[20] G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa, PWN 1986, s. 19-20.

[21] M.-J. Lefebre, *L'image fascinante et surréel*, Paris, Plon, s. 253-254.

[22] Te słowa P. Ricoeura przytacza za jego książką (*The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto 1977, s. 7) E. Wolicka w tekście *Obrazy są korzeniami myśli* („Znak" 1986, nr 7-8, s. 380-381). A oto kontekst tych słów: „Metafora jest procesem retorycznym, dzięki któremu w dyskursie językowym dochodzi do wyzwolenia siły, z jaką fikcja opowieści staje się «nowym opisem» rzeczywistości [...] Z tego połączenia fikcji i nowego opisu wyciągam wniosek, że «miejscem metafory», jej najbardziej wewnętrznym i ostatecznym pomieszczeniem nie jest ani nazwa, ani zdanie, ani nawet dyskurs, lecz łącznik zdaniowy pochodzący od czasownika «być». Metaforyczne «jest» znaczy zarazem «nie jest» i «jest podobne». Jeśli tak, to wolno nam mówić o prawdzie metaforycznej, jednakże w sensie takiego samego napięcia".

[23] Cyt. za: W. Paźniewski, *Rozmowa z Elzenbergiem*, „Twórczość" 1987, nr 5.

[24] A. Międzyrzecki, *I oddają cię naturze...*, w: *Wojna nerwów*, Warszawa, „Czytelnik" 1983, s. 37.

LOUIS-VINCENT THOMAS

Wprowadzenie do antropotanatologii

DLACZEGO KSIĄŻKA O ŚMIERCI?

Trojakie racje — a raczej trzy zespoły racji — przemawiają za takim wyborem.

Jakoż, po pierwsze, śmierć jest zdarzeniem powszechnym i nieodpartym w najwyższym stopniu; czymś jedynym, czego naprawdę jesteśmy pewni, chociaż nie znamy dnia ni godziny, przyczyny ani sposobu, jest to, że musimy umrzeć. Z tego względu śmierć zdaje się czymś bardziej bezwzględnym niż życie: potencjalnie liczba żyjących stanowi tylko nikły procent tych, którzy mogli się narodzić, wszelako każdy bez wyjątku człowiek pozna nieuchronne zakończenie — tak dalece prawdą jest, jak to podkreślał Heidegger, że byt ludzki jest bytem-dla-śmierci. W rzeczywistości życie i śmierć, jakkolwiek antynomiczne, okazują się wszakże zadziwiająco ze sobą związane: dziecko, które przychodzi na świat, nosi w sobie zapowiedź, nosi przyrzeczenie śmierci, jest już *potencjalnym zmarłym*; ale osoba, która umiera, może mieć nadzieję przeżycia w pamięci tych, którzy pozostali przy życiu, oraz zachowania siebie częściowo, w określonym przypadku, w genetycznej spuściźnie przekazanej potomstwu. Co więcej, należy głosić *konieczność* śmierci: czyż współczesna nauka nie odkrywa na nowo

tego, czego trzymały się zawsze prastare cywilizacje? W samej rzeczy dla biologa śmierć jest tym, co umożliwia dzień w dzień przetrwanie gatunku (jeśli ziarno nie umiera..., wtrąca poeta) i zapewnia wraz z jego odnową możliwość przemian.

Po drugie dzisiejszy człowiek przyjmuje zbyt często wobec tej, którą św. Paweł nazwał „królową trwogi", postawę dwuznaczną, oznaczającą dziwne przemieszanie ucieczki i zaprzeczenia. Już Bossuet zwracał na to uwagę w swym kazaniu o śmierci z 1666 r.: „Dziwną słabością ludzkiego umysłu jest to, że śmierć nigdy nie jest dlań czymś przedstawionym, jakkolwiek pokazuje się z różnych stron i w najprzeróżniejszych postaciach [...]. Śmiertelnicy równie starannie grzebią swe myśli o śmierci, jak chowają zmarłych". Naprawdę, o ile dzisiejszy człowiek wydaje się zmuszony, zresztą nie bez szoku, łamać seksualne tabu, mimo że związane z tym represje są często aż nadto czymś oczywistym w świecie zachodnim, o tyle w dziwny sposób pozostaje więźniem zakazu śmierci. Mówienie o śmierci ujawnia więc, jak się czasem słyszy, „chorobliwy stan ducha, graniczący z upiornością"[1]. Skądinąd tropienie upiorności może z wielu względów okazać się czymś w rodzaju ucieczki, odrzucenia, odepchnięcia od siebie, dokonywanych w sposób tragikomiczny[2]. „Na ogół publiczność, gdy słyszy o śmierci, spodziewa się dwóch rzeczy: uniknięcia nudy za pomocą silnych wrażeń oraz powrotu na swój fotel typu «relaks» wskutek końcowego pocieszenia. Istnieje cicha umowa między pisarzem a społeczeństwem. Liczę na ciebie, mówi mu ono, że dostarczysz mi środków do wykorzystania, puszczenia w niepamięć, opóźnienia, zamaskowania lub przekroczenia śmierci. Po to ciebie zaangażowałem. Jeżeli zadania tego nie wykonasz, zostaniesz odprawiony (tzn. nie będziesz czytany)"[3]. Najbardziej niezręczny sposób, w jaki można przeczyć śmierci, polega bodaj na upatrywaniu w niej siły negatywnej, na sprowadzaniu jej do zwykłej, czystej ruiny życia: na skutek niej obecność przemienia się w nieobecność — wraz z nią byt przechodzi w niebyt lub — na czas jakiś — w kruche wspomnienie. Słowem, jak to trafnie określił V. Jankélévitch, „umrzeć to nie tyle stać się innym, ile stać się niczym czy też — co na jedno wychodzi — czymś absolutnie innym, o ile bowiem być relatywnie innym, to nadal w pewien sposób być, o tyle coś absolutnie innego jako sprzeczne z tym samym, odnosi

się do niego niczym niebyt do bytu"[4]. Nie dziwimy się, jeżeli takie stanowisko mimo przynoszących uspokojenie czy pocieszenie perspektyw religii monoteistycznych ogranicza śmierć do *zdarzenia-kładącego-kres-życiu*. Tak pojmowana śmierć zajmuje w myśleniu Zachodu pozycję dwuznaczną: *za wiele się jej przypisuje*, ponieważ — jak niektórzy mówią — nicościuje byt oraz *oddaje się jej za mało*, ponieważ sprowadza się ją do punktowego zdarzenia, a jak zobaczymy dalej, dla człowieka naszych czasów *zmarli nie są nigdy na swoim miejscu*, dręcząc nieświadomość pozostających przy życiu bliźnich, którzy usilnie starają się o nich zapomnieć; poniechanie dialogu czyni w istocie nieboszczyka bardziej nieznośnym, a zwłaszcza bardziej obecnym. Można paradoksalnie się zastanawiać, czy człowiek Zachodu nie obawia się śmierci dlatego, iż przestaje wierzyć we wszechmoc życia. Natomiast Murzyn afrykański (wszyscy wiemy, w jak bogaty i oryginalny sposób, z jakim zapałem napawa się życiem) minimalizuje znaczenie śmierci czyniąc z niej *element wyobraźni* tylko doraźnie przerywający egzystencję poszczególnych bytów; przemienia ją w zdarzenie, które dosięga jedynie indywidualnych fenomenów, *przeto oszczędza faktycznie gatunek społeczny* (wiara we wszechmoc przodków, zachowanie klanowej grupy dzięki reinkarnacji...), to zaś pozwala mu nie tylko pogodzić się z nią i wziąć ją na siebie, co więcej, narzucić jej pewne rygory — jak to określił Jaulin — włączając je we własny system kulturowy (pojęcia, wartości, obrzędy, wierzenia), a *ponadto rozmieścić ją wszędzie* (co jest najlepszym sposobem na opanowanie jej), *naśladować obrzędowo* w samej inicjacji, *wykraczać poza nią* dzięki właściwej i złożonej grze symboli. Słowem, Murzyn bynajmniej nie ignoruje śmierci, wprost przeciwnie, potwierdza ją nadmiernie (właśnie mówiliśmy, że rozmieszcza ją wszędzie); u niego oraz dla niego „śmierć jest życiem, przegranym, źle rozegranym; życie jest śmiercią obłaskawioną nie tyle na poziomie biologicznym, ile społecznym"[5]. I rzeczywiście, jeśli się przyjrzeć mitom, wierzeniom, fantazjom, twórczej działalności człowieka dawnego i dzisiejszego, to nie można nie dostrzec uprzywilejowanej roli, jaka przypada w udziale śmierci, podważając tym samym *pozytywność* tej, która uchodzi za wieczną i bezlitosną niszczycielkę; nie tak dawno wydana praca ukazuje owe wszystkie sprawy, które wiążą się z uroczystościami, zejściem, pogrzebem, posępnością, niezwykłością, jako estetyczne kategorie śmierci, podczas gdy fantastyczność,

cudowność, demoniczność, piekielność, apokaliptyczność, makabryczność, diaboliczność byłyby kategoriami zaświatów[6]? Tak więc życie nowoczesne wnosi pewną liczbę elementów (wierzenia, techniki, postawy) zmuszających dzisiejszego człowieka do rewizji odwiecznych stanowisk wobec śmierci. Nie tylko dlatego, że nigdy nie było tak morderczych wojen, tak dramatycznej groźby zatrucia lub opadu radioaktywnego, równie szalonego i niebezpiecznego wyścigu zbrojeń, lecz także dlatego, iż pogarda człowieka dla człowieka staje się wprost jawna (wyniszczanie naturalnego środowiska, ludobójstwo i eksterminacja całych narodów, wzrost przestępczości, wypadki przy pracy oraz w transporcie, wzrost wyzysku przez kapitalistę, którego prześladują koszty utrzymania, ale który nie omieszka zmerkantylizować nawet śmierci...). Oprócz tego i to z powodów wykraczających poza wymogi ekonomiczne wydarto człowiekowi jego własną śmierć: umiera samotnie, w przytułku lub w szpitalu, bez jakiegokolwiek przygotowania (o ile istnieją podręczniki seksualne, o tyle nie ma ani jednego, który by uczył sztuki dobrego umierania); pochówek i obrzędy żałobne są ukrywane[7]; zwłoki okazują się czymś kłopotliwym, natomiast cmentarze piętrzą przed urbanistami same problemy. Z kolei uczony podkreśla niewystarczalność tradycyjnego zespołu oznak zgonu (zanik pracy serca oraz oddychania) i na pierwszym planie stawia całkowity brak aktywności mózgowej (który potwierdza płaska linia elektroencefalografu), znajdujący wyraz w zupełnej nieobecności jakiekolwiek odruchu „w czasie uważanym za wystarczający". I co teraz mamy myśleć o chrześcijańskiej definicji śmierci: śmierć jest odłączeniem duszy od ciała? W jaki, jeśli nie w symboliczny sposób interpretować sentencję Eklezjasty (12,7): „i wróci się proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał". Cóż, następują nowe zmiany, pojawiają się nowe perspektywy i nowe nadzieje są nam przyrzeczone: uroczystości żałobne przeobrażają się w usługi tanatologiczne, powstają całe (atanatyczne) kompleksy pogrzebowe, do kodeksu wchodzi nowa deontologia (związana z przeszczepami, dawstwem narządów, transportem zwłok), tanatopraktycy ograniczają szkodliwe efekty tanatomorfozy czyniąc dzięki temu łatwiejszą żałobę. Kościół uchyla zakazy dotyczące kremacji..., możliwość zaś kriogeniki i reanimacji zarysowuje się w dalekiej, ale już wyobrażalnej przyszłości.

OBRONA ANTROPOTANATOLOGII

Problematyką śmierci zajmują się w rzeczywistości z właściwych sobie przyczyn tak różne osoby, jak teolog i filozof, psycholog, psychoanalityk i psychiatra, biolog i biochemik, demograf i socjolog, prawnik, kryminolog i ekonomista, estetyk i krytyk sztuki, a także ksiądz i lekarz — czy to będzie znachor, czy przedstawiciel oficjalnej medycyny — oraz agent ubezpieczeniowy, pracownik służb tanatologicznych, pielęgniarze, urbaniści... Każda osoba dostrzega śmierć w ogóle, śmierć cudzą i ewentualnie własną zgodnie z optyką właściwą wykonywanemu przez siebie zawodowi (a więc i jego deontologicznemu kodeksowi), porządkowi jej własnych zainteresowań intelektualnych, ideologii wyznawanej przez siebie albo przez grupę, z którą się najbardziej identyfikuje. Naraża ją to na widzenie problemu, który nas zajmuje, w sposób cząstkowy, oczywiście interesujący, a nawet oryginalny, ale jednak nie wystarczający nigdy do wyczerpującego zrozumienia kwestii. W rezultacie, jeśli pragnie się uniknąć, jak mówi E. Morin: „nudnego ględzenia o śmierci, pełnych żaru westchnień w oczekiwaniu tak słodkiego religijnego objawienia, podręcznikowej pogodnej mądrości, patetycznej próby, medytacji metafizycznej, w której wychwala się transcendentne dobrodziejstwa śmierci, w mniejszym zaś stopniu boleje się nad jej nie mniej transcendentnymi zgubnymi skutkami, jeśli pragnie się uniknąć mitu, pozornej oczywistości, podobnie jak pozornej tajemnicy, to trzeba dokonać przewrotu kopernikańskiego w podejściu do śmierci. A to oznacza, że nasze przedsięwzięcie wymaga nie tylko psychologicznych opisów, ale całej nauki, która pozwoli nam poznać jednocześnie śmierć przez człowieka oraz człowieka przez śmierć" [8].

Otóż antropologia chce być właśnie nauką o człowieku jako takim [9], poszukującą praw powszechnych, które rządzą umysłem i społeczeństwem, uwzględniającą różnice czasoprzestrzenne, które ma zarazem uzasadnić i sprowadzić do uniwersalnych i abstrakcyjnych modeli, do schematów wyjaśniających na tyle ogólnych, na ile to możliwe, a jednocześnie nie pomijając, jeśli tylko praktyka na to pozwala, odniesienia do pozaludzkiego świata. Chodzi tedy o to, by usytuować człowieka w ogólnej przygodzie życia nie tylko według systemów społeczno-kulturowych, które *hic et nunc* zastał i do których

się przystosował, ale również jako — uprzywilejowany w jego oczach — „moment" tej przygody. W porównaniu ze zwierzęciem człowiek jest przede wszystkim *manipulatorem-konstruktorem* (*homo faber*) oraz także — trudno byłoby to przemilczeć — producentem broni, które zabijają; wraz z nim następuje rozkwit — dzięki mowie o podwójnej artykulacji — funkcji językowej (*homo loquax*): nigdy panowanie nad relacją znaczące-znaczone nie było posunięte tak daleko! Jak dotąd wszelako nie może jeszcze być mowy o zerwaniu, o rozprzężeniu ciągłości; wprawdzie różnice mają tutaj ogromne znaczenie, nie są jednak tworem natury, lecz skutkiem rozłożenia akcentów. Zwierzę także okazuje niekiedy inteligencję twórczą oraz zna pewne techniki porozumiewania się. Pozostaje jeszcze jedna cecha dystynktywna, być może bardziej istotna: człowiek, można by rzec, *jest zwierzęciem, które grzebie swoich zmarłych.* Czyżby należało wobec tego mówić o „bioantropologicznym wyłomie" [10], który zapoczątkował prawdziwą odrębność człowieka? Czyżby postawa wobec śmierci — oraz wobec zwłok — nie była ostatecznie tą cechą natury, przez którą człowiek wymyka się częściowo naturze i staje się zwierzęciem zkulturyzowanym [11]? „Czyż to, co nazywamy kulturą jakiegoś ludu, nie jest po części wysiłkiem podejmowanym przezeń gwoli włączenia do życia we wspólnocie — oraz zapobieżenia samym zaklęciem destruktywnym skutkom tego — materialności zwłok, kości pozbawionych ciała, a więc tego, co jest mimo wszystko wyrazem życia. Nihilistycznemu niszczeniu charakteryzującemu naturę — o której Darwin mówił, że raczej zabija niż zachowuje — społeczeństwa przeciwstawiają przebiegające pod kontrolą psucie się ciała, rzeczywistego podłoża życia. Mumia, szkielet, uformowana czaszka (pierwsza metafora) przedstawiają przez przeciwieństwo to, co nie jest w żaden sposób widoczne ani namacalne w rzeczywistości ludzkiej, jej wierzenia, wartości, kulturę" [12].

Antropologia śmierci musi mieć koniecznie charakter porównawczy: w różnicach poszukuje przecież jedności człowieka albo jeszcze lepiej — buduje powszechność wychodząc od odchyleń. Stąd ta konieczność porównań. W związku z tym możemy wybierać między trzema możliwościami:

— Uwydatnić pierwiastek wiejski (archaiczny) i miejski — to jednakże nie zaprowadziłoby nas zbyt daleko z powodu przyśpieszonej urbanizacji wsi.

— Zestawić z okresem współczesnym, gdy chodzi o Zachód, jakiś miniony okres z historii; mamy już kilka cennych analiz w tym zakresie (M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*; F. Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII^e siècle et XVIII^e siècle*), choć wciąż w niewystarczającej ilości [13] i dosyć mało zróżnicowanych pod względem epok i stref geograficznych.

Pozostaje ostatnia metoda, którą wybraliśmy sami: przeprowadzić porównanie między współczesnym społeczeństwem archaicznym, o którym mamy stosowne informacje (w tym wypadku tradycyjny [14] świat negro-afrykański), a społeczeństwem przemysłowym, zmechanizowanym, produkcyjnym (tj. naszym własnym). Takie podejście ma jedynie wartość przykładową i nie pozwala na uogólnienie. Niemniej, postępując w ten sposób wolno ukazać notoryczne rozbieżności na poziomie wierzeń, postaw i obrzędów zarówno w płaszczyźnie jednostek, jak i całych zbiorowości. Wszelako nie brak również — poza różnicami czasoprzestrzennymi — pewnych stałych, łatwych do odnalezienia. Są to: ohyda rozpadającego się trupa (która w naszych czasach staje się dla higieny pretekstem), związek między śmiercią a inicjacją (szczególnie w przypadku wojny), prestiż tzw. owocnej śmierci (narażanie swego życia, przelewanie krwi za ojczyznę, za wiarę, za polityczne ideały), traktowanie śmierci jako odrodzenia (człowiek trwa pośmiertnie w swym chromosomowym dziedzictwie; troszczy się o przekazanie swego imienia; jako wierzący pokłada nadzieję w zaświatach), waga nadawana śmierci macierzyńskiej (umiłowanie Matki-Ziemi, w której mamy nadzieję być pogrzebani: „Ziemia, pisze E. Morin, nabiera więc cech macierzyńskich jako kolebka przemiany śmierć-narodziny, z jednej strony, oraz jako ziemia rodzinna, z drugiej strony" [15]), miejsce śmierci w życiu ekonomicznym (zawody związane ze śmiercią) lub w sztuce (śmierć w sztuce i sztuka w śmierci), stosunki między zmarłymi a żywymi (okultyzm i spirytyzm, wiara w nieśmiertelność duszy, doroczne święto zmarłych jako substytut kultu przodków) — takie są mimo zmian, jakie przynoszą odmienne

warunki życia, „prymitywne" w dzisiejszej cywilizacji przeżytki (chyba że upatrywać za C. G. Jungiem uniwersalne archetypy lub trwałe infrastruktury zbiorowej nieświadomości). Tak więc za różnorodnością pewnych zachowań można wykryć te same intencje. Weźmy za przykład tanatomorfozę. Wszystkie społeczności ludzkie przeciwdziałają zgubnym skutkom rozkładu, starając się odwrócić człony bezlitosnego równania: podwójny pochówek, który H. Hertz stwierdza u większości społeczeństw, wymaga od ziemi współuczestnictwa w akcie rozkładu, pozwalającego na wydobycie szkieletu pobawionego ciała i ponowne włączenie go do wspólnoty jako jedynego, choć odwróconego symbolu tego, co trwa w nas jako kość, jako cząstka ziemi. Polinezyjskie odkształcone maski, zmniejszone głowy Jiwarosów mają wywołać niewątpliwie ten sam efekt. A mumie z Egiptu, z Peru, z Meksyku... Czyż nie są jeszcze jedną próbą zahartowania zmarłego? Czy figury zmarłych nie są — jak jest o tym przekonany Marcel Proust — pierwszym ujęciem (zastrzeżonym co prawda dla elity, ponieważ nie jest aż tak liczne jak liczba ludzi w grupie) obrazu pojedynczej osoby? Spożywanie zwłok członka rodziny stwierdzone u ludów znad rzeki Sepik, tak jak mistyczna antropofagia starożytnych Inków, poświadczona także u Indian Tupi, chrześcijańska komunia, która zawiera w sobie mistyczny kanibalizm ciała i krwi samego założyciela, wskazuje, że pierwsza metafora, pierwszy symbol rodzi się wraz z wysiłkiem włączenia śmierci do życia zbiorowego, że cały zespół obrzędów, wierzeń ma właśnie za zadanie zastąpienie miękkich, rozkładających się części ciała rzeczą twardą, trwałą, dającą się utożsamić z naturą — czy to byłaby kość lub odkształcona czaszka — niezależnie od niszczejącego w ten czy inny sposób ciała [16]. Czyż nie jest skądinąd dziwne to, że współczesny człowiek powraca *mutatis mutandis* do pewnych prastarych zachowań, które zagubił? Technika kremacyjna przypomina dla przykładu wystawianie zwłok na podwyższeniu, które jest praktykowane przez Indian z Alaski i Alakulufów z Ziemi Ognistej; tanatologiczne zachowania Amerykanów, którzy dokonują prezentacji zwłok (znany jest przecież przypadek zmarłego Dyrektora, którego sadza się za jego biurkiem i któremu przychodzi się złożyć hołd), przypominają praktyki afrykańskie, podczas których zmarły przewodniczy swoim własnym uroczystościom pogrzebowym; krio-

genika wstrzymująca biologiczną degradację ciała przez jego konserwację w niskiej temperaturze jest nową formą, jaką przybiera w odniesieniu do amerykańskiego nieboszczyka oczekiwanie na zmartwychwstanie; ruch propagandowy na rzecz kremacji nadaje nowy sens jednej z najstarszych technik, jaką znała ludzkość, a która była zakazywana bezwzględnie przez chrześcijaństwo i islam; na koniec marksistowski kolektywizm wzbogaca i pogłębia zasadę nieindywidualizowania osoby, na czym przecież opierał się optymizm umysłowości archaicznej [17].

Jedność gatunkowa człowieka (widoczna *mimo* różnorodności kulturowej, ale i *w jej ramach*), którą studium poświęcone śmierci miałoby ujawnić, jedność „nauk o śmierci" powinny stać się podwójnym celem i przedmiotem antropotanatologii. Znajdą się ludzie, którzy zechcą surowo osądzić to zarozumiałe przedsięwzięcie ze względu na aktualny stan naszej wiedzy i będą mieli rację. Niemniej warto pokusić się o taką rzecz. Daje to co najmniej tę korzyść, że nie tylko zachęca do przegrupowania naszej wiedzy o problemie, ale pozwala pójść jeszcze dalej. Sam fakt, że śmierć była dotąd na Zachodzie traktowana nieporządnie i miała w rzeczywistości charakter punktowy, potwierdza brzemienność związanego z nią zakazu [18]. Wolno żywić i taką nadzieję, że podobne przedsięwzięcie dzięki swej jednolitości nabierze w końcu kształtu antropozofii, zsyntetyzowanej sztuki dobrego życia i dobrego umierania. Szczycąc się lepszą znajomością śmierci, człowiek nie będzie usiłował ani zbiec przed nią, ani przed sobą jej ukryć; bardziej być może będzie doceniał życie, a przede wszystkim bardziej je szanował u innych [19].

PRZYPISY

[1] H. Reboul, *Le discours du vieillard sur la mort*, „L'information psychologique" 1971, 44, 4 kwartał, s. 75.

[2] P. Léautaud oświadcza R. Malletowi, iż chętnie spocząłby na grobie swej kochanki, by „pomyśleć o tym, co dzieje się niżej". Ch. Baudelaire opiewał rozkład zwłok: „A więc moja piękna — przemów do robactwa, co pocałunki twe pochłonie". Należy wymienić tu także J. Ensora wraz z jego słynnym obrazem *Mój portret z 1960*, który przedstawia szkielet w ubraniu, również filmy grozy, w których pojawiają się zmarli mściwi i okrutni, lub farsy szpitalne odgrywane przez pacjentów.

[3] A. Fabre-Luce, *La mort a changé*, Paris, Gallimard 1966, s. 12.

[4] V. Jankélévitch, *Philosophie première*, Paris, P.U.F. 1954, s. 55-56.

[5] R. Jaulin, *La mort sara*, Paris, Plon 1967, s. 64.

[6] Zob. M. Guiomar, *Principes d'une esthétique de la mort*, J. Corti 1967.

[7] Ewolucja kalendarza dostarcza w tym punkcie wielu informacji. Niegdyś 2 listopada był poświęcony Świętu Zmarłych, później stał się po prostu Dniem Zadusznym, obecnie zaś zadowalamy się lakonicznym terminem „nieboszczycy", którego oschłość ma właśnie być zapowiedzią nowego porządku.

[8] E. Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil 1970, s. 16.

[9] Albo, mówiąc skromniej, już to wspólnym trzonem wszystkich nauk humanistycznym, już to polem ich ewentualnej syntezy.

[10] Jest to wyrażenie Edgara Morina.

[11] Można by zatem wysunąć twierdzenie, że człowiek jest jedynym gatunkiem zwierzęcym, dla którego śmierć jest wszechobecna w ciągu całego życia (i to nie tylko w płaszczyźnie urojeń), jedynym gatunkiem zwierzęcym, który przydaje śmierci złożony i przepełniony symbolami rytuał pogrzebowy, jedynym gatunkiem zwierzęcym, który mógł uwierzyć i dość często wierzy jeszcze w życie pozagrobowe, w odrodzenie pogrzebanych, słowem, dla którego śmierć biologiczna, ów fakt naturalny, stale jest przekraczana przez śmierć jako fakt kulturowy.

[12] J. Duvignaud, *Le langage perdu*, Paris, P.U.F. 1973, s. 275-276.

[13] M. Vovelle, w pracy *Mourir autrefois* (Paris, Gallimard-Juillard 1974) słusznie rozróżnia śmierć *poniesioną*, którą zajmuje się demografia, śmierć *zaznaną*, która wynika z indywidualnego doświadczenia, oraz wypowiedź o śmierci, która stanowi dokument historyczny, ujawniający mentalność danej epoki.

[14] Nie należy mylnie pojmować sensu słowa „tradycyjny". Nie oznacza ono w żadnych wypadku jakiejś czystości, autentyczności, specyfiki nie podlegających przemianom, wyrzuconych poza nawias uwarunkowań społeczno-historycznych. Przez termin „tradycyjny" rozumie się zespół praktyk, które w określonej, odpowiednio odległej i rozległej epoce wycisnęły swoje głębokie piętno, by stać się obecnie przyzwyczajeniami bądź automatyzmami, tak że w konsekwencji nie wzbudzają już najmniejszych wątpliwości. Obecnie następuje semantyczne przesunięcie znaczenia terminu „tradycyjny": zaczyna się go używać dopiero od momentu, gdy praktyki do tej pory konwencjonalne okazują się już nieodpowiednie lub nieskuteczne w związku z przejęciem względnie nowego stylu życia bądź w następstwie kontaktu z innymi kulturami, które posługują się bardziej zaawansowanymi technikami (warunki zewnętrzne), bądź wskutek wewnętrznych przemian jakościowych, bądź też wskutek jednoczesnego wystąpienia obu czynników. I tym sposobem pewne elementy kultury pierwotnej, z racji ich nieprzystawalności do nowych praktyk, zaczynają tworzyć sferę tradycji, która czasami zaczyna zanikać w szybszym lub wolniejszym tempie, i trafiają do

muzeum folklorystycznego. Tradycyjne kultury Czarnej Afryki, mimo wpływów kolonialnych, zachowały, szczególnie w środowisku wiejskim, zadziwiającą żywotność.

[15] E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, Seuil 1971, s. 121.

[16] Zob. J. Duvignaud, *La langage perdu*, s. 275.

[17] Nasz punkt widzenia zbiega się z punktem widzenia J. Duvignauda, dla którego antropologia „wiąże się z określeniem wewnętrznej i logicznej spójności oraz stałości tego, co ulega rozkładowi, ciała z jego życiową elastycznością, całego korpusu i mózgu", a także stara się „przedstawić element samej relacji, obrazy i formy egzystencji, która jest nienamacalna, niewidzialna, lecz której jedynym podłożem jest coś z konieczności rozkładalnego, społeczeństwo zaś obumiera, kiedy obumiera cała cielesna tkanka". Antropologia zatem kontynuuje pracę, „którą podjęły społeczeństwa niecywilizowane, a którą społeczeństwa przemysłowe, podchodzące do człowieka jak do elementu rynku ekonomicznego, jak do produktu, którego pozbywa się w sposób naukowy, mogą wypełnić tylko poprzez symboliczne i zaklęciowe sublimacje w kształcie cmentarzy, domów pogrzebowych i higienicznego pochówku" (ibid., s. 276).

[18] Czyż nie jest to znaczące, że jest we Francji Instytut Życia, a nie ma Instytutu Śmierci?

Dobrze będzie przypomnieć tu przestrogę, jaka znalazła się w liście pani de Sévigné z 23 lutego 1689 r.:

„Jakież jest nasze zaślepienie, że codziennie zbliżając się do swego kresu i bardziej umierając, niż żyjąc oczekujemy ostatniego tchu dla uzyskania poczucia, że jedyną myślą, która powinna być nam natchnieniem w każdej chwili życia, jest myśl o śmierci".

[19] Mimo że śmierć stanowi tabu — a może właśnie z tego powodu — na naszych oczach nabierają ponownie aktualności badania prowadzone nad śmiercią. Zob. np. ustalenia A. Godina (*La mort a-t-elle changé?*, w: *Mort en présence*, Études de psychologie présentées par A. Godin, Les Cahiers de Psych. relig. 5, Lumen vitae, Bruxelles 1971, s. 233-234), który wspomina o „wyjątkowym wzroście" liczby opracowań tego tematu. Wśród tytułów corocznie recenzowanych w „Psychological Abstract" „liczba prac umieszczonych pod hasłem «śmierć» wahała się w latach 1948-1964 wokół średniej wynoszącej 10 (od 5 w 1948 r. do 17 w 1960 r.), by osiągnąć 34 w 1965 r., 68 w 1968 r., 54 w 1969 r. [...], a indeks dla roku 1970 bije wszystkie rekordy osiągając 147 pozycji".

JULES VUILLEMIN

Śmierć w oczach zwierzęcia

Człowiek wie, że musi umrzeć, zwierzę zaś tego nie wie. Intelekt ujawnia w tej różnicy gatunkowej, obok śmiechu, mowy i myślenia, jedną z istotnych cech człowieczeństwa. Czy musimy przyjąć to stwierdzenie takim, jakim jest? Czyż nie zdarza się w przyrodzie, że zwierzę jakby przeczuwa swą śmierć, zna ją w pewien sposób, czyż więc z tego względu nie jest czymś stosownym i jemu przypisać właściwe zachowanie?

Co prawda u niższych gatunków zwierzęcych takie zachowanie zdaje się w ogóle nie istnieć. W „społecznościach" owadów istnieje ustalone przez przyrodę prawo zbieżności śmierci osobnika z chwilą, w której ten reprodukuje siebie dla przekazania potomstwu wspaniałego podarunku z życia, którym gatunek go obdarzył, a który on zwraca tamtemu na zawsze; natura narusza życie dopiero wówczas, kiedy rodzice muszą przetrwać prokreację dla wychowania młodych; wówczas i tylko wówczas możemy powiedzieć, że zwierzę się starzeje i opisać oznaki tego starzenia, które przedłuża jego życie poza seksualną kopulację: wzrost zmęczenia, zrazu częściowy, a następnie całkowity paraliż. Przypisanie owadom świadomości tych zjawisk

byłoby jednak traktowaniem ich rzeczywiście jak miniaturowych ludzi i trudno sobie wyobrazić taki antropomorfizm u biologów, którzy dopuszczają u owadów poczucie śmierci lub którzy mówią o wzajemnej pomocy u pszczół, termitów i mrówek, ponieważ widzieli owe zwierzęta odkopujące swych zagrzebanych współtowarzyszy, zresztą tylko po to, ażeby ich unieść do swoich siedzib i tam pożreć. Zbędne jest wyjaśnianie tej solidarności odwoływaniem się do specyficznego postrzegania czegoś takiego jak *socius*, a nawet istota żywa: owady faktycznie reagują nie na istnienie osobników należących do tego samego gatunku, co one, żywych lub martwych, ale na pewne zmysłowe „formy", a w szczególności na pewne uprzywilejowane systemy woni. Kiedy pszczoły unoszą ciało swej dawnej królowej, kiedy mrówki i termity je pożerają — a ma to miejsce nawet u mrówek, u których nie występuje kanibalizm, jak *Messor* i *Acromyrmex* — reakcję taką wywołuje u owadów postrzeganie tłustych tkanek i gruczołów brzusznych, co wyjaśnia też, dlaczego z zasady odrywają i pożerają dokładnie przednią część ciała swego socjusza. Stosunki seksualne u owadów wykazują ze swej strony, jak dalece postrzeżenia są spojone z systemami bodźców zmysłowych i nie osiągają stanu odpowiedniego do uchwycenia istnienia osobnika martwego lub żywego. Według Pauliana samce z gatunku maikowatych *Hornia* niezadowolone z kopulacji z samicami *Sitaris* zostały zaskoczone na próbach kopulacji ze zwłokami chrząszczy, oczywiście bez powodzenia; *Lomechusa* okazywały ten sam zapał do kopulacji ze zwłokami muchówek. Podobne zboczenia wywołane pomieszaniem woni świadczą o tym, że owady pozostają ślepe na różnicę między martwym a żywym oraz że do wywołania u nich refleksogennych reakcji kopulacyjnych wystarcza już to sam kontakt z poruszającym się ciałem, jak to ma miejsce u *Hornia*, już to specyficzna jakość woni, którą wydzielają zwłoki i odchody.

Czy jednak wyższe gatunki nie okazują swoistych zachowań bądź wobec własnej śmierci, którą osobnik mógłby przewidzieć w jakiś sposób, bądź wobec martwego ciała swego socjusza? Czy niektóre zwierzęta nie kładą się niejako w oczekiwaniu śmierci? Czy nie powinniśmy chwalić przyrody za celowość i podziwiać wspaniałą organizację gatunków, które we własnej ochronie potrafią „symulować" martwotę? Czyż z drugiej strony zwierzę nie przejawia prawdziwego smutku wobec zwłok swego współtowarzysza? Poświadczają to opowieści myśliwych: Fitzsimons opowiada, jak oddawszy strzał do samicy koczkodana, która trzymała swe małe w objęciach, zabił ją, jej śmierć była przepełniona takim smutkiem, rozpacz wywołana tym, że opuszcza małe nie mogąc zdobyć się na żaden gest obronny, była tak poruszająca, tak bliska rytuałom i gestom ludzkim, iż myśliwy miał poczucie dokonania zbrodni.

Jaka nauka wypływa z tych opisów? Przede wszystkim interpretacja „snu" zwierzęcego poprzedzającego śmierć zachowuje całą swą dwuznaczność, zależnie bowiem od tego, czy niebezpieczeństwo zostało zażegnane czy też nie, dostrzeże się w tym „śnie" oczekiwanie śmierci uznanej za nieuchronną albo, wprost przeciwnie, podstęp, który pozwala organizmowi uniknąć niebezpieczeństwa „symulując" śmierć: ten sam fakt biologiczny służy dwóm przeciwstawnym teoriom psychologicznym i tylko przypadkowe powodzenie lub niepowodzenie rozstrzyga o każdej z obu hipotez. Z drugiej strony, jeśli optujemy za interpretacją, w myśl której bezruch fizyczny jest dla nas oznaką „symulacji" śmierci, czy mamy z tego wnioskować, że to charakterystyczne zachowanie zakłada świadomość organicznej symulacji oraz śmierci, podobnie jak aktor odgrywający określone uczucia powinien mieć je w sobie, nawet jeśli chce się od nich odciąć? Najwyraźniej tak nie jest, przynajmniej jeśli trzymać się wniosków wypływających z badań, które Étienne Rabaud poświęcił tej kwestii i w których wykazał, że przy „bezruchu" obcujemy z prostym odruchem, który raz może być użyteczny, a raz szkodliwy. W globalnym determinizmie, któremu podlega życie *Arthropodów*, u których stwierdza się jego istnienie, odruch ten nie stanowi już problemu i jedyną rzeczą naprawdę tajemniczą jest ogólne uwarunkowanie organizmu przez ruchowe lub zahamowawcze pobudzenia zmysłowo-czuciowe.

W miarę jak to ogólne uwarunkowanie w sposób naturalny wywołuje przemienność aktywności i spoczynku, bezruch jest tylko szczególnym przypadkiem mechanizmu, który rządzi snem, i nie ma żadnego powodu wyobrażać sobie tutaj jakiejś intencjonalnej symulacji śmierci, jeśli uruchomienie i zatrzymanie aktywności zwierzęcych wynika po prostu z natury otrzymanych pobudzeń i ich zastosowania.

Odpowie ktoś, iż nasz wykład i nasze spostrzeżenia mają sens o tyle, o ile stosujemy mechanistyczną hipotezę do badania zachowania zwierzęcego, jakkolwiek prawomocność tych hipotez oraz tej metafizyki właśnie tutaj jest kwestionowana; zaprzeczając istnieniu intencjonalnej symulacji śmierci unikniemy fikcji jakiejś abstrakcyjnej inteligencji u zwierzęcia, by popaść z kolei w trudności, z którymi boryka się mechanicyzm w trakcie interpretacji zachowania. Otóż bronimy się właśnie przed przyjęciem tej alternatywy i arbitralnej konieczności wyboru między prawdziwą symulacyjną myślą o śmierci a ślepą naturą mechanicyzmu o tyle, o ile w gruncie rzeczy możliwe jest poszerzenie teorii Rabauda, wprowadzenie specyficznej aktywności i spontaniczności istoty żywej, o ile gwoli pełnej interpretacji życia zwierzęcego musimy przywrócić mu pojęcia „formy" i „struktury", najogólniej zaś „środowiska", którym organizm odpowiada globalnym ruchem, i o ile można w ostateczności wyróżnić wraz z Thomasem trzy rodzaje bezruchu: sen hipnotyczny (hipoteza Fabre'a), bezruch odruchowy (który zbadał Rabaud) i psychiczny (który Henri Piéron opisał pod nazwą „bezruch obronny"), wszakże pod warunkiem, że się nie ustąpi rozmaitym żądaniom antropocentryzmu, który zawsze dąży do odnalezienia w psychice zwierzęcej elementów quasi-ludzkiej wyobraźni!

Doświadczenia, jakim został poddany rezus, wykazały, że bezruch można było uzyskać za pomocą eksperymentu, po prostu odwracając pole wizualne. Czyż nie znaczy to, że nawet w przypadku psychicznego bezruchu chodzi o odpowiedź organizmu na jakąś nową i niepokojącą „formę" środowiska, a nie o rzeczywistą symulację śmierci, której znaczenie nie może być zakwestionowane na tym poziomie zachowania? Odruchowy bezruch zwierzęcia i trwoga ludzka mogą towarzyszyć temu samemu procesowi i wypływać z tego samego źródła biologicznego: w obu wypadkach stajemy być może w obliczu jakiegoś wyładowania organizmu, będącego w stanie pobudzenia, gdy reakcje ochronne zawodzą; wszelako ta struktura i genetyczna tożsamość nie przesądza w niczym o psychologicznym znaczeniu tych aktów, choćby tylko dlatego, że każdy z nich jest scalony z systemem zachowania usytuowanym na innym poziomie ewolucji zarówno w porządku ontogenezy, jak i filogenezy.

Ślepota świadomości zwierzęcej jest jeszcze lepiej widoczna, kiedy natura stawia zwierzę w obliczu nie śmierci własnej, ale innej istoty; w obliczu nie śmierci, lecz martwego osobnika. Aby tego dowieść, wystarczy przebadać społeczności zwierząt najbliższych ludziom: małpy. Zuckermann w sposób, naszym zdaniem, godny podziwu i ostateczny wykazał, że pewne odpowiedzi i pewne „społeczne" zachowania naczelnych człekokształtnych pozostają, jeśli nie czysto odruchowe i ślepe, to przynajmniej są związane z określonymi formami i znaczeniami, całkowicie zrośniętymi z jakąś strukturą zmysłową, tak iż w żadnym momencie nie ma tu miejsca na udział odgadywania w wyobraźni czy też rozróżniania za pomocą pojęć martwego i żywego osobnika. Wartość tego dowodzenia dla przeprowadzonych przez nas badań bierze się stąd, że ślepota zwierzęcia wobec śmierci służy zasadniczo Zuckermannowi do scharakteryzowania wszelkiego zachowania zwierzęcego i pozwala odrzucić wierutne kłamstwa, które liczni autorzy, popadając w ekstazę i przesadę snuli wokół społecznych obyczajów zwierząt.

Liczebność pozornie społecznych zachowań może w gruncie rzeczy być wyrazem jedynie bardziej elementarnych zjawisk i bywa, że często wyjaśniamy je nie odwołując się do rozróżnienia martwego i żywego osobnika, tak istotnego dla autentycznego życia społecznego. Duża rozmaitość „społecznych" odpowiedzi może być równie dobrze spowodowana przez martwe, jak i żywe zwierzęta, nawet jeśli odpowiedzi te, kiedy zwłoki stanowią bodziec, tracą znaczenie, jakie nadał im ów bodziec żywy. Obserwacje podróżników poczynione w buszu są zgodne z obserwacjami strażników „Doliny Małp" w londyńskim ogrodzie zoologicznym. Kiedy w grupie umiera pawian, pozostałe przy życiu osobniki starają się przeszkodzić w zabraniu ciała i stają w jego obronie, *jakby to chodziło o żywe zwierzę*. Wedle relacji Browna tak samo zachowują się szympansy; one także pozostają nieczułe na znaczenie śmierci. Ta dziura w zachowaniu, to zaślepienie zmysłowości nie występuje tylko na „poziomie społecznym", lecz pojawia się także na poziomie seksualnym życia zwierzęcego. Kiedy samica pawiana ginie w „walce seksualnej" w „Dolinie Małp", samce nie przestają wydzierać sobie martwego ciała i korzystać z niego jako z przedmiotu seksualnego. Wreszcie ta sama nieobecność w przeżyciach zwierzęcych

stwierdzana jest na poziomie zachowania macierzyńskiego i dziecięcego. Małe tuli się do matki nawet wtedy, kiedy została zabita, i trudno je od niej oderwać. Przede wszystkim jednak charakterystyczne jest tu odpowiednie zaślepienie w zachowaniu macierzyńskim: samica naczelnych podczas karmienia nie oddala się od swego małego, kiedy jest martwe. Na ogół interpretuje się to zachowanie jako nadmiar instynktu macierzyńskiego. Taki jest pogląd Yerkesa. Według jego opowieści samica makaka odmówiła oddania martwego maleństwa, zabierając je wszędzie ze sobą; towarzyszył im samiec; od czasu do czasu oboje zaglądali małemu w oczy „jakby się miały otworzyć". Próżne były wysiłki strażników, by odebrać rozkładające się pod koniec drugiego tygodnia ciało. Pomału zwłoki zmniejszyły się do pokurczonej skóry opinającej kości, a po pięciu tygodniach od czasu narodzin nie pozostało z nich prawie nic.

Jest to jednak interpretacja całkiem stronnicza. Yerkes przypisuje koczkodanowi specyficzne zachowanie charakterystyczne dla instynktu macierzyńskiego; łatwo teraz wyobrazić sobie samiczą miłość, a w interesującym nas przypadku gwałtowną rozpacz w obliczu zwłok małego, tak gwałtowną, iż instynkt macierzyński nie przestaje się przejawiać po stracie z tragiczną bezużytecznością. Faktycznie zachowanie koczkodana wyraża jedynie pewien system reakcji na jakąś szczególną „formę", którą stanowi tutaj dowolny przedmiot pokryty futrem. Jeżeli uściślimy elementy opisu Yerkesa, to uprzytomnimy sobie, że po czterech pierwszych dniach zachowanie to zmienia się nieznacznie: podczas gdy na początku matka unika układania małego na ziemi, z wolna godzi się z tym coraz częściej; wkrótce przestaje przyciskać małe do piersi, chyba że sama zmienia miejsce, jakkolwiek nadal robi mu toaletę i przygryza skórę. Następnie zwraca uwagę na to, że ginie jedna noga, a potem ramię i że zwłoki w sposób niewidoczny zmniejszyły się do pokurczonej skóry. Wydaje się zresztą, że matka pożarła kilka kawałków ścierwa. Kiedy zwłoki osiągnęły ten minimalny stan, pozostawia je własnemu losowi. Zuckermann zauważył, że pawian Bachelor, samiec, zachowywał się w ten sam sposób wobec małego, którego zadusił. Przeważnie najwyższe naczelne zachowują przy sobie przedmioty pokryte futrem lub piórami, np. zabijane przez nich wróble. Zbyteczne jest więc wyjaśnianie opisanego

przez Yerkesa zachowania koczkodana trwałością instynktu macierzyńskiego, skoro reakcja dotyczy zarówno samców, jak i samic; wpływa na nią zmiana bodźca, który ją wywołuje, pozostaje ta sama czy bodziec ten będzie stanowiła mała małpa czy martwy szczur. Spostrzeżenia te pozwalają Zuckermannowi wyodrębnić trzy czynniki w tzw. macierzyńskim zachowaniu samicy koczkodana i jej małych: czynnik czysto fizjologiczny, mianowicie odruch ssania u małej małpy; podwójny czynnik społeczny: siłę przyciągającą dziecko do matczynego futra oraz pociąg matki do charakterystycznej formy, którą stanowią małe i pokryte futrem przedmioty. Kiedy mała małpa jest martwa, pozostaje tylko ten trzeci czynnik zachowania.

Hipoteza Zuckermanna pozwala wyjaśnić dzięki jednej zasadzie trzy różne fakty: kiedy żywa małpa zachowuje przy sobie ciało zmarłego towarzysza, obserwator ulega pokusie interpretacji tego zachowania jako przejawu instynktu społecznego bądź instynktu seksualnego, bądź instynktu macierzyńskiego, interpretacja ta jednakże jest w rzeczywistości zbędna, ponieważ we wszystkich trzech wypadkach chodzi o ten sam typ reakcji na tę samą „formę", której tożsamość jest wyzwaniem dla odmian przedmiotu, do jakiego jest przywiązana, a który wywołuje niezmienną odpowiedź, niezależnie od tego czy jej nośnik jest żywy czy martwy. Małpa nie dokonuje żadnego „fenomenologicznego" rozróżnienia towarzysza martwego i towarzysza żywego, trup zaś wywołuje w niej te same reakcje, co ciało żywe, ale bierne. Wbrew pozorom społeczne odpowiedzi małp są co do swego charakteru ślepe.

Nasze analizy osiągają punkt zbieżny i studium zachowania zwierzęcego wobec martwego osobnika prowadzi nas dokładnie do tych samych wniosków, co studium zachowania zwierzęcego wobec śmierci. Zwierzę nie reaguje w sposób specyficzny ani na martwego osobnika, ani na samą śmierć z tej prostej racji, iż formy, na jakie odpowiada, nie mogą w sobie zawierać ani także implikować typu specjalnego, który byłby figuracją śmierci. Jeżeli u zwierząt na wyższym szczeblu ewolucji tzw. symulacja śmierci sprowadzałaby się ponadto, jak sądzi Poley, do reakcji wywołanej odwróceniem pola wizualnego, jeżeli tzw. reakcje zafrasowania zwierzęcia śmiercią sprowadzają się, jak sądzi Zuckermann, do jak najprostszych stabilizacji zachowaniowych, utrwa-

lanych przez formy uprzywilejowane, to dlatego, że śmierć lub martwy osobnik mogą odsłonić swe specyficzne znaczenie jedynie wewnątrz tego poziomu zachowania, który inteligencja wyzwolona ze swego biologicznego jarzma już przepoiła intelektem i na którym ujawniła pęknięcia i wyrwy, których organizm zamknięty w zmysłowym, ciągłym i gęstym świecie form dostępnych zwierzęciu nie może ani napotkać, ani tym bardziej przeczuć.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci

Można powątpiewać, czy problem śmierci jest właściwie problemem filozoficznym. Jeśli rozważa się ów problem obiektywnie i z pewnego ogólnego punktu widzenia, to nie dostrzega się prawie niczego, co mogłoby być jakąś „metafizyką" śmierci: za to bardzo wyraźnie występuje pewna „fizykalność" śmierci — biologiczna lub medyczna, społeczna bądź demograficzna: śmierć jest zjawiskiem biologicznym, takim jak narodziny, dojrzewanie i starość; śmiertelność jest zjawiskiem społecznym takim samym, jak stopa urodzin, liczba zawieranych związków małżeńskich czy przestępczość. Zjawisko ostateczne jest dla lekarza zjawiskiem, które da się przewidzieć i określić w zależności od gatunku, którego dotyczy, związanym ze średnią trwania życia i ogólnymi warunkami środowiskowymi. Z prawnego punktu widzenia śmierć jest także zjawiskiem zupełnie naturalnym. Biura zgonów w merostwach są takimi samymi biurami, jak inne, są podwydziałami urzędu stanu cywilnego, zupełnie tak samo, jak biura urodzin czy biura rejestrujące związki małżeńskie; zakłady pogrzebowe są usługowymi instytucjami komunalnymi w tym samym stopniu, co rejony dróg publicznych, miejskie ogrody czy oświetlenie ulic; społecz-

ność, nie czyniąc żadnej różnicy, utrzymuje żłobki i cmentarze, szkoły i hospicja. Liczba ludności wzrasta dzięki urodzinom, a zmniejsza się w następstwie zgonów, i nie ma w tym żadnej tajemnicy, ale jedynie naturalne prawo i zwyczajne namacalne zjawisko, któremu anonimowość statystyk i średnich odbiera wszelkie znamiona tragedii. W taki też uspokajający i bardzo mieszczański sposób przedstawia Tołstoj śmierć Iwana Iljicza na początku swojej słynnej opowieści: ta śmierć nie jest tylko pełną cierpienia śmiercią Iwana, lecz także zgonem pana Iwana Gołowina, urzędnika państwowego: zwyczajnym i abstrakcyjnym zdarzeniem administracyjnym, zdarzeniem „nekrologicznym", które jak proste przejście na emeryturę powoduje lawinę nominacji, zmian i awansów. Śmierć Iwana jest dramatem osobistym i nieszczęściem rodzinnym, lecz zgon sędziego to przede wszystkim zmiana prawna. Śmierć Iwana jest kresem nieopisanych cierpień, natomiast zgon Gołowina, o którym zawiadamiają nekrologi, kładzie kres karierze urzędnika i zamyka biografię pewnego rosyjskiego obywatela.

METAEMPIRYCZNA TRAGEDIA I NATURALNA KONIECZNOŚĆ

Uogólnienia kosmologiczne, z jednej strony, a refleksja racjonalistyczna, z drugiej strony, mają skłonność bądź to do bagatelizowania, bądź też do konceptualizacji śmierci, do ograniczania jej znaczenia metafizycznego, czynienia z absolutnej tragedii jakiegoś dającego się zrelatywizować zjawiska lub też z zupełnego unicestwienia jakiegoś częściowego zniknięcia, mówienia o problemie zamiast o tajemnicy, o prawie zamiast o skandalu; świadomość filozoficzna, nawet jeśli ukrywa metaempiryczne ustanie w jakimś empirycznym trwaniu lub w jakiejś idealnej wieczności, to tak czy owak chce służyć pociechą: już to naturalizuje nadnaturalność śmierci, już to racjonalizuje jej irracjonalność. Oczywistość tragedii sprzeciwia się jednak z kolei banalizowaniu tego zjawiska: samoistność zmarłej osoby nie daje się niczym zastąpić, tak jak nic nie może wynagrodzić samego zniknięcia tej osoby; z drugiej zaś strony szydercze unicestwienie istoty myślącej stwarzałoby jeszcze większy problem, nawet jeśli sama myśl przeżyłaby myślącą istotę. Mamy zatem w końcu dwie sprzeczne

oczywistości, które paradoksalnie uwidaczniają się jednocześnie i mimo to całkowicie się wzajemnie ignorują. Z tą sprzecznością wiąże się owa wprawiająca w zakłopotanie, a nawet przerażenie cecha śmierci, którą poddał tak dogłębnej analizie P. L. Landsberg [1]. Z jednej strony śmierć jest jakąś tajemnicą o wymiarach wykraczających poza doświadczenie, a więc nieskończonych, lub w ogóle czymś bezwymiarowym, z drugiej zaś — jest zdarzeniem zwyczajnym, które zachodzi empirycznie i dokonuje się niejednokrotnie na naszych oczach. Zdarzają się na pewno zjawiska naturalne, które rządzą się pewnymi prawami (mimo że ich *quidditas* lub pierwotne źródła nigdy nie są w pełni wyjaśnialne); są to zjawiska zachodzące w wymiarze empirycznym i zawsze w powiązaniu z innymi zjawiskami. Z drugiej strony zdarzają się także pewne metaempiryczne prawdy aprioryczne, niezależne od wszelkiej dokonującej się *hic et nunc* realizacji, prawdy, których nigdy się nie „uchwyci", które jednak wywołują pewne szczególne zjawiska. Między nimi, między tymi zjawiskami a tymi prawdami, pojawia się ów zwyczajny, ale i niezwykły fakt, owo monstrum empiryczno-metaempiryczne, któremu na imię „śmierć": śmierć jest zdarzeniem, które zanotuje kronikarz w gazetowej rubryce, jest incydentem, który stwierdzi lekarz sądowy, jest wreszcie zjawiskiem uniwersalnym, które podda analizie biolog; może się pojawić zawsze i wszędzie, jej współrzędne określa czas i miejsce: to właśnie te okoliczności czasoprzestrzenne stara się ustalić sędzia śledzy w czasie dochodzenia dotyczącego miejsca i czasu zgonu. Jednocześnie jednak owo zdarzenie nie przypomina żadnego z innych zdarzeń empirycznych; zdarzenie to przerasta wszystkie zjawiska naturalne, jest wobec nich niewspółmierne. Tajemnica, która jest konkretnym zdarzeniem, coś metaempirycznego, co w trakcie doświadczania staje się czymś swojskim — oto niewątpliwie wszelkie znamiona cudu... z podwójnym jednak zastrzeżeniem: śmiertelne cudotwórstwo nie jest pozytywnym objawieniem, nie jest nawet przynoszącym korzyść przekształceniem, jest tylko zniknięciem i negacją. Inaczej niż w baśniach nie wzbogaca, lecz powoduje uszczerbek: śmierć jest pustką, która wdziera się w pełnię życia; człowiek staje się niewidoczny, jakby za sprawą jakiejś czarodziejskiej sztuczki w mgnieniu oka wpada w pułapkę niebytu. Z drugiej strony ów cud nie jest jakimś arcyrzadkim wyłomem w porządku naturalnym,

jakimś niezwykłym zboczeniem ze ścieżki życia; nie — ów „cud" jest jednocześnie uniwersalnym prawem wszelkiego życia, jest przeznaczeniem wspólnym wszystkim żywym stworzeniom: w pewien właściwy sobie sposób magia śmierci jest magią zupełnie naturalną; śmierć jest literalnie „extra ordinem", należy bowiem do zupełnie innego porządku niż ten, który leży w polu zainteresowania empirii i drobnych przejściowych spraw. A jednak nic nie jest bardziej osadzone w porządku wszechrzeczy! Śmierć jest *par excellence porządkiem nadzwyczajnym*. Jest raczej zawieszeniem umieralności w odniesieniu do jakiegoś stworzenia, nieśmiertelnością będącą niezwykłym dziwem, cudowną cudownością, której przedsmak daje nam dzisiaj długowieczność starców... W rzeczywistości to właśnie sama nieśmiertelność jest zarazem czymś niemożliwym do udowodnienia i racjonalnym, jak śmierć jest jednocześnie czymś koniecznym i niepojętym. W odróżnieniu jednak od nieśmiertelności (i od Boga) śmierć jest przede wszystkim pewną realną oczywistością, oczywistością, która przysparza nam kłopotów, z którą się oswajamy. A jednak oczywistość ta, ilekroć się z nią zetkniemy, wydaje nam się zawsze szokująca! Nigdy się nie zdarzyło, by jakiś „śmiertelnik" nie umarł, by udało mu się ujść powszechnemu prawu, wcielić w czyn ów cud *wiecznego* życia, by udało mu się *nigdy* nie sczeznąć, by długowieczność, przekraczając wszelkie granice i dążąc do nieskończoności, stała się wiecznością: absolut bowiem należy do zupełnie innego porządku niż życie. Dlaczego zatem czyjaś śmierć jest zawsze swego rodzaju skandalem? Dlaczego to tak zwyczajne zdarzenie budzi w tych, którzy są jego świadkami tyle zaciekawienia i strachu? Jak to jest, że od czasu, gdy pojawili się ludzie, którzy umierają, śmiertelnik nie przyzwyczaił się jeszcze do tego naturalnego, a jednak zawsze przypadkowego zdarzenia? Dlaczego zawsze, gdy ktoś żywy znika z tego świata, dziwi się on tak, jakby coś podobnego zdarzyło się po raz pierwszy? I rzeczywiście jest tak, jak mówi Ionesco, że „każdy umiera pierwszy" [2]. Zawsze nowa banalność każdej śmierci nie pozostaje bez analogii do odwiecznej nowości miłości, do bardzo starej młodości wszelkiej miłości: miłość jest zawsze czymś nowym dla tych, którzy ją przeżywają, którzy wymawiają słowa do znudzenia powtarzane przez miłość, tak jakby nikt ich przed nimi nie wypowiadał, jakby po raz pierwszy od narodzin świata mężczyzna

wyznawał miłość kobiecie, jakby ta wiosna była pierwszą wiosną, a poranek — pierwszym porankiem: zakochany staje wobec tego zupełnie nowego poranka, tej zupełnie nowej jutrzenki, jak istota, której niestraszny żaden trud wobec czegoś nieskończenie wielkiego. Tutaj każdy naśladowca jest odkrywcą i pionierem, każde odtworzenie — tworzeniem; każde ponowne rozpoczęcie — prapoczątkiem. Cóż jeszcze można powiedzieć o miłości, od kiedy pojawili się opiewający ją poeci? A jednak jest coś takiego: każdy z tych, którzy ją przeżywają, wystawia się na próbę, doświadcza czegoś wyjątkowego, wnosi pewien oryginalny wkład; jest to dziedzina, w której wszyscy są kompetentni! Agaton przeciwstawia się Fajdrosowi mówiąc, że Eros jest najmłodszym z bóstw *νεωτατος θεῶν* [3]; ponieważ Eros zawsze się rodzi, uściśla B. Pascal w *Myślach* oraz *Rozprawie o namiętnościach miłosnych*, przedstawia się go pod postacią dziecka. Porównanie takie może wydać się paradoksalne, ale śmierć też jest na swój sposób zawsze młoda. I stąd właśnie owo pomieszanie swojskości i obcości, które jest cechą śmierci: dziwna, a jednak tak swojska, że nawet najbardziej tępy człowiek rozpoznaje ją, pojmuje i oddaje jej hołd natychmiast, gdy tylko ją spotka. Taka jest właśnie owa kłócąca się z naturą naturalność, owa naturalna nadnaturalność śmierci. Lukrecjusz pragnie dowieść fizycznej prawomocności śmiertelnego rozpadu, przynoszącego ukojenie i robi wszystko, co w jego mocy, by nas, a także bez wątpienia i siebie samego, o tym przekonać (ponieważ ten tak pełen namiętności człowiek nie mógł mieć co do tego pewności): w tym celu neguje głęboką i elementarną dziwność tego faktu tak prawie naturalnego, jak spadanie ciężkich przedmiotów, a jednocześnie tak w swojej istocie tajemniczego. Czy ostateczne unicestwienie jednostki wynika jedynie z obowiązywania praw o jakiejś niezbyt określonej wadze metafizycznej? Tragedia śmierci osobistej uznaje za fałszywe wszelkie atomistyczne pocieszenia. Podczas gdy Bóg jest absolutnie daleki, śmierć jest jednocześnie odległa i bliska. To bez wątpienia owa skrajna bliskość wyjaśnia pokusę, jaką budzi w kandydacie na samobójcę fiolka trucizny: czy istot żyjących nie oddziela od wielkich tajemnic Zaświata granica tak cienka, jak grubość szklanej ścianki? Bohaterowie Dostojewskiego nieraz dali się uwieść tej pokusie... Przejrzysta błona, jak mówi Maeterlinck, oddziela ten świat od tamtego: z jednej strony jest

z innymi pojęciami. Potrzebny byłby przynajmniej jeden ocalony, by uświadomić sobie, czym jest śmierć, tak jak z wielkich katastrof morskich ratuje się czasami jeden człowiek (czy ta wyjątkowość nie jest jakimś cudownym szczęściem?), by opowiedzieć innym o nieszczęściu.

Jest to jednak pewien ukryty sofizmat. Logika bowiem sugeruje mi zupełnie coś innego. Po pierwsze: nigdy się nie zdarzyło, by człowiekowi udało się umknąć śmierci — żaden człowiek nie umknie jej więc i w przyszłości; triumf śmierci nie cierpi absolutnie żadnych wyjątków, wnosimy z tego, iż owa reguła jest prawem, ów triumf koniecznością, i że ta konieczność niezależnie od postępującego optymizmu i mimo wydłużającej się średniej trwania życia jednostki będzie istniała wiecznie, a śmiertelność może w sumie przyczynić się do zdefiniowania społeczeństwa. Ponieważ myślenie indukcyjne czyni sylogizmy bardziej uniwersalnymi, usprawiedliwia rozumowanie dedukcyjne; prawo ogólne, które stosuje się do wszystkich ludzi bez wyjątku, stosuje się tym bardziej do mnie; śmierć razi wszystkie istoty, także i mnie. A co z indukcją? Czy śmiertelność jest abstrakcyjną i bezosobową cechą wszystkich stworzeń? Czy jest jedynie jakąś „prawdą"? Wyrażając się ściśle, konieczność śmierci nie jest prawdą, prawdą wyrazistą w takim rozumieniu, jak na przykład prawdami są prawdy matematyczne. Tak jak prawda nie liczy się ze śmiercią, tak też śmierć będąc zupełnie „prawdziwą" nie jest ostatnim słowem prawdy; nie jest także jakąś czystą i prostą prawdą: prawda jest nie-śmiercią, a śmierć, w pewnym rozumieniu, jest nie-prawdą. Nieśmiertelna prawda śmierci jest więc nade wszystko pewnym absurdem lub przynajmniej nie dającym się zgłębić paradoksem. Czy twierdzenie, że śmierć jest prawdą, a zatem w następstwie tego, że nie-prawda jest prawdą, nie wyraża raz jeszcze jej charakteru pełnego sprzeczności i tajemniczości? W owym wiodącym ku sądowi powszechnemu przejściu pojawia się także pewien rodzaj minimalnego zwątpienia, pewna szaleńcza nadzieja oraz pewne niezwykle drobne okoliczności, które można by tłumaczyć na naszą korzyść. I dlatego, odwrotnie, czyjaś śmierć nigdy nie jawi się jako zupełnie mechaniczne zastosowanie powszechnego prawa w tym szczególnym przypadku: przede wszystkim dlatego, że nic nie jest szczególnym przypadkiem niczego, każdy los jest bowiem wyjątkowy

w swoim rodzaju i do niczego innego nie podobny. Śmierć Pierre'a czy Paula jest czymś więcej niż tylko jakimś jednym z przykładów, czymś więcej niż tylko szczególnym następstwem pewnej ogólnej i abstrakcyjnej właściwości, zwanej śmiertelnością, właściwości, w imię której żywi są kandydatami na śmierć lub też można przypuszczać, że umrą, ponieważ należą do gatunku śmiertelników; owa właściwość nic nam nie mówi o śmierci osobniczej. Oczywiście wszyscy ludzie są śmiertelni, a Pierre jest jednym z tych ludzi, a jednak, jeśli to ja jestem Pierre'em lub jeśli Pierre jest mi bliski, to w takim sylogizmie zawiera się coś, co czyni mnie niedowiarkiem, coś, czego tak w głębi duszy nie traktuję poważnie. Dedukcja ta bardziej przekonuje człowieka niż naprawdę czyni go pewnym i wahamy się bardzo nierozważnie, czy wyciągnąć wnioski, która narzucają się dzięki przesłankom. Wiem, że umrę, ale nie wierzę w to — stwierdza poważnie Jacques Madaule. Wiem, że umrę, ale w głębi duszy nie jestem o tym przekonany. Iwan Iljicz w powieści Tołstoja[5] doświadcza w pełni nadnaturalnej i prawie rozpaczliwej niechęci, jaka jest udziałem człowieka, który podporządkowuje swój nieporównywalny z niczym „przypadek" osobisty pewnemu ogólnemu prawu, który czuje się osobiście dotknięty ową najwyższą anonimowością i bezosobowością jakiegoś sylogizmu. Kaj niewątpliwie jest śmiertelny, ponieważ wszyscy ludzie — a jest on jednym z nich — są takimi. Lecz w jaki sposób dotyczy to Iwana? Czyżby Kaj był bratem Mitii, Wołodii i Katienki? Czy wdychał zapach skóry z paskowanej piłki, która była ulubioną zabawką Wani? Czy słyszał jedwabisty szelest plisowanej sukni, którą nosiła mama? Czy wiedział dokładnie o wszystkich radościach, troskach i miłostkach Wani? Jest oczywiste, że pan Gołowin, jak każdy, jak człowiek w ogóle, podlega śmierci. Lecz Iwan, jako jego wnętrze, nie jest człowiekiem w ogóle; a ja nie jestem Kajem! Ten Iwan z krwi i kości, który cierpi i rozpacza, nie jest postacią z *De Viris* (O znakomitych mężach). Bardziej ogólnie pan jakikolwiek nosi to imię tylko dla innych: dla siebie samego jest on jakimś wyjątkowym w tym świecie losem i życiorysem, bytem absolutnie zasadniczym. We wspomnieniach Iwana wszystko jest niezastąpione, nieporównywalne, nie do naśladowania. Jakże czymś wyjątkowym w swoim rodzaju jest oryginalność najbanalniejszego życia! Ja, Iwan Iljicz, ja, Wania jestem istotą

zupełnie wyjątkową, istotną niezrównaną. Śmiertelność stworzenia nie dotyczy Wani. Niewątpliwie wszyscy ludzie są śmiertelni; a że Wania jest człowiekiem... Gdy chcemy jednak przejść do owego *a że* ku *więc*, a gdy chodzi o Wanię, od Wani ku paskowanej piłce, coś w nas stawia bolesny opór. Wiktor Hugo mówiąc nie o ostatnich miesiącach chorego, lecz o ostatnim dniu skazańca, stwierdził to przed Tołstojem i użył wcale nie mniej wspaniałych słów: w jaki sposób rutynowe kazanie kapelana dotyczy tego, który umrze? Kapłan recytuje swoją lekcję z pamięci nie patrząc nawet na skazańca: nic tylko frazesy, nic oprócz tego „co stosuje się zawsze i do wszystkich", „nic, co byłoby od niego — dla mnie"; dla tego funkcjonariusza skazany jest po prostu „jakąś jednostką z rodzaju nieszczęśników". „Oh! Czy to prawda, że umrę, nim skończy się dzień? Czy to naprawdę ja?... To ja umrę? Ja, który jestem tutaj, który żyję, który się poruszam, oddycham, który siedzę przy stole... wreszcie czy to siebie dotykam, siebie czuję, czy moje jest to ubranie, które się układa w fałdy?" Nawet tym, którzy umierają w swoich łóżkach, fakt śmierci zawsze ujawnia dodatkowo coś niewytłumaczalnie nowego wobec ogólnego prawa umieralności, w którym owo coś było jednak i tak zawarte. Można by rzec, że na próżno nieustannie konstatowano śmiertelność śmiertelników, na próżno potwierdzały to miliony śmierci indywidualnych, na próżno wszystkie życia, jak świat światem, nieuchronnie i niezmiennie kończyły się triumfem śmierci — ta niezwyciężoność śmierci, tak bogato, a nawet do przesady poświadczana, wymaga jeszcze jakiegoś dowodu dodatkowego. Doprawdy, czyż dowód nie został jeszcze przeprowadzony? Ależ nie, nigdy się go nie przeprowadza do końca, czyjaś realna śmierć, jak wszelka realność, zawsze wnosi element nowości i zaskoczenia. Śmiertelność w ogóle ma się do śmierci Pierre'a lub Paula trochę tak, jak jakaś abstrakcyjna niesprawiedliwość ma się do ludzkich czynów: niesprawiedliwość popełniona gdzieś w tej samej minucie nie pomniejsza zupełnie prawomocności normy, ponieważ idea sprawiedliwości pozostaje teoretycznie obojętna wobec użytku, jaki się z niej czyni. A jednak w pewnym sensie sprawiedliwość byłaby mniej oczywista, gdyby żaden człowiek jej nie szanował. I tak samo nieśmiertelna prawda śmierci zależy paradoksalnie i ironicznie od tych nieuchronnych śmierci, które przewiduje i logicznie implikuje prawo.

Jeśli każda nowa śmierć potwierdza sama przez się bezustannie stwierdzaną prawdę śmiertelności, znaczy to, iż owa prawda powinna być sprawdzana w nieskończoność. Prawda o śmierci, stającej się udziałem każdego stworzenia, nie jest więc jakąś prawdą jasną, lecz pewnym nieprzeniknionym przeznaczeniem, nad którym przychodzi nam rozmyślać przy sposobności każdej rzeczywistej śmierci.

ŚMIERĆ NA POWAŻNIE: REALNOŚĆ, NIEUCHRONNOŚĆ, OSOBISTOŚĆ

I tak oto Wania jest bardzo zdziwiony odkryciem swojej śmiertelności i podległości pewnemu wspólnemu prawu. Faktycznie piękne odkrycie! Cóż za wielka nowina! Wania odkrywa tajemnicę poliszynela, tak jakby o niej nie wiedział... W istocie bowiem można dowiedzieć się o czymś, co już było wiadomo, tak jak można być zadziwionym czymś, czego się najbardziej oczekuje, jak można stać się tym, czym się jest; wsłuchajcie się: stać się dzięki działaniu tym, czym się już potencjalnie i substancjalnie jest. Czy Platon nie mówił o takim samym paradoksie? Eros także, dzięki zadziwiającej sprzeczności, odkrywa, że jest nośnikiem pewnego ujawnionego już uprzednio sensu. A bardziej ogólnie — człowiek wiedzie swoje życie, by dowiadywać się o rzeczach, o których wiedział, by uświadomić sobie niebezpieczeństwo, które spływało po nim nie budząc jego niepokoju, by usłyszeć ponownie muzykę lub słowa, które znał na pamięć, by usłyszeć je, jakby ich nigdy przedtem nie słyszał i dzisiaj usłyszał je po raz pierwszy, by ujrzeć na nowo, przecierając oczy, ten sam krajobraz, wypełniony tymi samymi przedmiotami, krajobraz, który nigdy dotąd nie zwrócił jego uwagi. Tak brzmią, można by rzec, słowa miłości, gdy się kocha; taka jest, ogólnie rzecz biorąc, wieczna nowość ponownego rozpoczęcia, które jest początkiem. Poznanie śmierci może być śmiało „rozpoznaniem", jak platońska „anamneza" — przypomnieniem: jest ono tak nowe, pierwotne, oryginalne, jak owo przypomnienie; od chwili kiedy się dowiedzieliśmy, wydaje się nam, iż nie wiedzieliśmy nigdy przedtem, a nasza dawna wiedza zdaje nam się tak odległa, jak jakaś nauka prenatalna, tak pusta, jak niewiedza. Człowiek sądził, że wie, a nie wiedział! Przygotowuje się, by być zaskoczonym przez

najmniej zaskakującą z rzeczy tego świata... Pewnego pięknego dnia uzmysławia sobie coś, o czym wiedział już od dawna: to uświadomienie jest najczęściej jakąś nagłą intuicją, odkryciem tak niespodziewanym, jak uświadomienie sobie tego, że się starzeje: człowiek bowiem starzeje się po trochu, z dnia na dzień, lecz świadomość starzenia przychodzi nagle, w jednej chwili... Jakiegoś poranka, przy goleniu! W tym jakże zasadniczym momencie, gdy pewne objawy stają się raptem wymowne i prorocze, chory odkrywa zabójczą wagę zła, które mu zagraża: w pewnej chwili śmierć kogoś bliskiego ujawnia nam, że śmierć nie dotyczy tylko innych lub że ja sam także jestem jednym z tych *innych*. „Pojmuję niespodzianie, że jestem śmiertelny" — mówi Arsieniew we wspaniałej powieści Bunina[6], opowiadając o śmierci swojej małej siostrzyczki Nadii. Chciałoby się odpowiedzieć, że jednak o tym wiedzieliście. Ale było to bez znaczenia... Można wyobrazić sobie osobisty dziennik, w którym mędrzec zanotowałby: tego ranka, 21 listopada, o godzinie trzynastej trzydzieści pięć, dowiedziałem się w końcu, że człowiek musi umrzeć. Nigdy nie przestaniemy powtarzać: *świadomość czasu ciągłego jest świadomością nieciągłą*. Przygotowana niespodzianka, coś, o czym się wiedziało od początku i o czym dowiadujemy się naprawdę teraz, coś, co tkwiło w nas od zawsze, a co nawiedza nas dopiero teraz. Odkrycie rzeczy już odkrytej może dokonać się tylko niespodzianie. Do jakiego stopnia nieciągłość procesu zdobywania świadomości, owo zderzenie człowieka, który tyle wie, z nienajprzyjemniejszą wiadomością, to dogłębne oderwanie będzie źródłem lęku? Oto zaczynamy poznawać zupełnie „inaczej" coś, co już było nam wiadome: to sposoby są różne, zarówno od strony jakościowej, jak i duchowej, a także od strony światła i dźwięku; dla innej mentalności prawda de La Palisse'a będzie niewątpliwie nacechowana pewną nowością i nieprzewidzianą oryginalnością; bardziej zdamy sobie sprawę z jej znaczenia, docenimy wagę realności zdarzenia. Śmierć naszych rodziców nie nauczyła nas materialnie niczego nowego, niczego, o czym nie wiedzielibyśmy od zawsze: wszystko, czego moglibyśmy się dowiedzieć na ten temat, już wiemy: ludzie w ogóle są śmiertelni i ukochana istota musi umrzeć, ponieważ dalibóg! jest jednym z tych ludzi. W takim rozumieniu, nie wiemy nic więcej niż ogół stworzeń, lecz to, co wiemy od tej chwili, wiemy *inaczej*, w innym

planie, w innym świetle, jest to umieszczone w innym porządku: odkrywamy w tym nowy wymiar. Ludzie, którym było oszczędzone nieszczęście, wiedzą wszystko, o czym i my wiemy, nie wiedzą jednak jak ani *w jakim stopniu*. Czegóż bowiem dowiedziała się w końcu owa istota w żałobie, przed którą dopiero co ujawniła się odwieczna prawda? Nie nauczyła się niczego nowego, a jednak niewątpliwie coś pojęła, zrozumiała coś, co jest nieuchwytne, coś, co nie ma nazwy w żadnym języku. Niby niczego się zupełnie nie dowiedziała, któż jednak może zanegować niezastąpioną wartość jej doświadczenia? Doświadczenie to nie będąc oświeceniem nie jest także zdobywaniem jakiejś nowej wiedzy: doświadczenie to jest właśnie w tym miejscu odkryciem pewnej zapoznanej głębi, której zapoznanie narażało nas na wszelkiego rodzaju nieporozumienia i rozczarowania.

Jednym słowem, człowiek dotknięty nieszczęściem zaczyna od tego momentu traktować śmierć *na poważnie*. I chociaż to, o czym się niedawno dowiedziano, nie jest ani dającą się ująć w słowa tajemnicą, ani oryginalnym odkryciem, ani nauką wyższego rzędu, ani w ogóle jakimś jeszcze jednym pojęciem zanotowanym przez naszą wiedzę, możliwe jest jednak opisanie trzech aspektów tego wzbogacenia, które przynosi uświadomienie sobie tajemnicy. Wyróżnijmy tu Efektywność, Imminentność, Personalność. Zdanie sobie sprawy ze znaczenia śmierci jest przede wszystkim związane z przejściem od wiedzy abstrakcyjnej i pojęciowej do zachodzącego zdarzenia. Czy nie mówi się zresztą: uprzytamniać coś — to znaczy paradoksalnie oddalać się od prawdy i odchodzić od jakiejś oczywistości rozumnej, aczkolwiek nieprzekonywającej, ku oczywistości mętnej, ale przeżytej: oglądamy np. na własne oczy widowisko, znając tylko pewne pojęcia i nazwy, które mogą w nim wystąpić. Cóż za szyderczy paradoks! W unicestwieniu i wyrwaniu z bytu człowiek doświadcza najpełniej efektywności przemiany. Opuszczając krainę ksiąg, w której rozmyśla się nad kondycją Kaja i nie znającymi goryczy zwierzętami, człowiek styka się ze zdarzeniem, które nieodwołalnie miało nadejść: zanim się zetknął ze zdarzeniem, tj. nim sobie je uprzytomnił; logik, wychodząc od powszechnej umieralności ludzi, wyciągnął na drodze dedukcji wniosek co do śmierci Kaja, a jego wnioskowanie wykraczało poza irrealną i teoretyczną sferę pojęć, nie dotarło nigdy do zupełnie odmiennego

porządku efektywności: rozumowanie obracało się w ramach tego samego immanentnego uniwersum: by uprzytomnić sobie śmierć, trzeba było *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (przesunięcia do innego rodzaju): przejścia nie od jednej sprzeczności do jej przeciwieństwa, lecz podobnie jak w argumencie ontologicznym skokowego przejścia od potencjalności do efektywności, czy też od esencji do egzystencji. Odkrycie tej tak bardzo pospolitej prawdy kładzie kres nieporozumieniom, fikcjom i sztucznym konwenansom, które cieszyły się uznaniem nieefektywnej wiedzy. Nasze nowe doświadczenie śmierci nie wnosi nic więcej — trzeba to sobie powiedzieć — do owego platońskiego wrodzonego poznania lub pojmowania, które może być udziałem każdego człowieka: obdarza ono jednak owym wrodzonym pojmowaniem innego osobnika; w doświadczaniu żałoby lub śmierci dokonuje się urealnienie naszej wiedzy. Kto się uczy, gdy wie już zawczasu, czego będzie się uczył, dowiaduje się tego nagle dzięki żywej wiedzy, konkretnemu poznaniu, pełnemu gorących emocji i jakże intensywnemu i namiętnemu poznaniu czegoś, o czym wiedziało się uprzednio, nie rozumiejąc tego wcale; to, o czym dowiadujemy się z urywków myśli, pojmujemy całą naszą duszą, więcej, całym naszym życiem, *σὺν ὅλῃ τῇ ζωῇ*. I tak jak zakochany odświeża i odnawia w swojej osobie nienową już prawdę odwiecznych motywów, tak człowiek w żałobie, zraniony w swoim przywiązaniu, powołuje do życia raz jeszcze, dla siebie samego niezwykłą i przerażającą prawdę śmierci, wskrzesza na własny użytek patetyczną absurdalność śmierci, doświadcza boleśnie i wewnętrznie jej tragiczności. Śmierć, której powagę „sobie uprzytamnia", znajduje swój punkt zaczepienia w przestrzeni i w czasie. Śmierć jest zdarzeniem, które ma miejsce.

Albowiem imminentność jest formą czasową efektywności jako bliskość, tak jak, odwrotnie, nieokreśloność odległej przyszłości u teoretyków i utopistów oraz oschłość wobec przeszłości u historyków są dwiema charakterystycznymi formami irrealności pojęcia. Realne zdarzenie, które zachodzi nieodwołalnie, jest zdarzeniem, które zachodzi obecnie: i odwrotnie, zdarzenie może być nierealne bądź dlatego, że już zaszło, bądź dlatego, że jeszcze do niego nie doszło, dlatego, że ma dopiero nastąpić lub dlatego, że nastąpi dopiero później. Oddalenie przeszłości jest pierwszym sposobem abstrakcyjnego poznania śmierci. Poznanie, które niejako z definicji jest retrospektywne

i opóźnione, powoduje, że śmierć kogoś innego jest poznawana obiektywnie i w sposób wyważony dopiero po fakcie, tzn. wtedy, gdy jest już za późno. Lepiej, tak ujmowana śmierć jest poznawana „śmiertelnie" — jest to pewne poznanie pośmiertne i następcze, a takie jedynie może zapewnić człowiekowi chwilę wytchnienia, która tragedię przekształca w problem. I taka jest właśnie wiedza nekrologiczna, której archiwa zachowały dla nas cmentarze i *nekropolia*. To pozytywne podejście traktuje ludzkość raczej jako twór zmarłych niż żywych: historia jest galerią niezliczonych nieboszczyków, a ci nieboszczycy, którym pozytywna religia oddaje cześć, są równie łatwo dostępni, jak zbiór zasuszonych owadów lub wystawa mumii; łagodny zmarły stał się czystą ideą. Oddalenie przyszłości jest drugim sposobem obiektywnego nabrania dystansu: w miejsce jednak przeszłości, która sama się oddala, tutaj teraźniejszość utrzymuje dystans lub też odsuwa przyszłość daleko od siebie; zatem obiektywizacja prospektywna i obiektywizacja retrospektywna przechodzą jedna w drugą, począwszy od punktu zero, który zwie się Teraźniejszością, w obu rozbieżnych kierunkach owego stawania się: przyszłość odgrywa wobec tego czasu, który już upłynął, taką samą rolę, jak zapiski pamięci wobec czasu, który jest jeszcze przed nami. Jednakże jeśli owa obiektywizacja zwrócona ku przeszłości dotyczy tylko przedziału między mną a śmiercią innych i w odniesieniu do owych innych, to obiektywizacja wybiegająca w przyszłość, odraczająca, ma sens tylko w perspektywie śmierci jako takiej. Śmierć każdego człowieka następuje bowiem zawsze, gdy odnieść ją do niego samego, w jakiejś przyszłości. Cóż ja mówię, śmierć jest, z samej definicji, ostatnią przyszłością życia: nie jakimś pośrednim jego etapem, lecz najodleglejszą ze wszystkich przyszłych możliwości: nie jakimiś tymczasowym przystankiem, jakąś jedną spośród wielu innych stacji, lecz ostatecznym końcem i kresem w owym ciągu chwil, których następstwo tworzy nasz los. Inne przyszłości, małe przyszłości związane z określoną ciągłością, są tworzone po to, by stać się zwyczajnie teraźniejszością dzięki ciągłej grze kreującej to, co nastąpi: tak należałoby nazwać chwilowo dzień następny. „Jutro" jest przysłówkiem, który zachowuje swoją ważność jedynie w ciągu dwudziestu czterech godzin; następny dzień jest Jutrem tylko Dzisiaj, a będzie Dniem dzisiejszym jutro, tak jak

pojutrze zostanie nazwane Dniem wczorajszym. Lecz najodleglejsza przyszłość śmierci jest pojutrze, które nigdy nie stanie się Dzisiaj, przyszłością, która nigdy nie będzie teraźniejszością, lecz zawsze będzie miała nadejść i nigdy nie przestanie się stawać i zbliżać, ponieważ całe nasze życie można nazwać tylko jej wyczekiwaniem i preludium! „Wszystko, co możliwe, musi nastąpić" — mówi Schelling; a my ze swej strony stwierdzamy: wszelka przyszłość nastanie będąc przyszłością tylko po to, by pewnego dnia się urzeczywistnić; bez względu na to, co będzie się działo, przyszłość (jak wskazuje sama jej nazwa) nadejdzie, tzn. w końcu stanie się, jest bowiem jedynie pewną zapóźnioną istotą; a to sprowadza się do tego samego: nie-byt przyszłości jest po prostu nie-byciem jeszcze... bądź słuszniej — pewną obietnicą, której się ściśle i niezmiennie dotrzymuje, albowiem żarłoczne stawanie się przyszłości nigdy nie zaznaje spoczynku. O czasie, wstrzymaj swój bieg! — błaga poeta; lecz czas udaje, że nie słyszy i nie wstrzymuje swego biegu, wprost przeciwnie, trwa w nim nieugięcie, nie zważając na nasze namowy, co więcej, godziny będą płynąć również wtedy, gdy wszystkie czasomierze świata zatrzymają się, każdy na godzinie, którą wskazuje jego tarcza, nawet jeśli nie będzie tam już nas, by liczyć godziny i określać datę; lata będą następowały po sobie, nawet jeśli my przestaniemy się starzeć, nawet gdy wszechświat zapadłby w jakiejś ogólnej katastrofie, pociągając za sobą w przepaść Słońce i Księżyc, które wyznaczają rytm astronomicznych przemian, pory roku, następowanie po sobie dni i nocy, nawet gdy na ziemi nie pozostałby ani jeden człowiek, który mógłby zwrócić się do października tymi słowy: „Ty jesteś październik", czas płynąłby nadal! Koniec świata nie jest kresem czasu. A jednak z punktu widzenia zainteresowanego podmiotu właściwa śmierć jest przyszłością, która nigdy nie nadchodzi, czy też raczej przyszłość śmierci nadciąga, nigdy nie stając się teraźniejszością, przynajmniej dla mnie, który w tej samej chwili mówi i myśli. Ponieważ przyszłość własnej śmierci nie daje się uobecnić, nabiera łatwo pewnej abstrakcyjności; ponieważ nie da się określić jej daty, ponieważ śmierć nigdy, w żadnym momencie, nie jest konieczna, chętnie „odkładamy" ją w nieskończoność. Człowiek uprzytamnia sobie swą śmierć, a uprzytamnia ją sobie w panice, gdy pojmuje, że ostatnia chwila jego przyszłości, jak momenty pomniejsze, pośrednie,

także w końcu, mimo wszystko, ma nadejść, gdy odkrywa, że tak jak wszystkie małe pośrednie zakończenia różnych życiowych okresów pewnego dnia może się stać także jego teraźniejszością. To, co nie *może* być moją teraźniejszością, jest właśnie w trakcie urzeczywistniania się: niemożliwe ma się spełnić; za chwilę wybije godzina absurdu. I to niebawem! Jakież bicie serca wywołuje ów przysłówek stwierdzający bliskość, gdy użyje się go w odniesieniu do najodleglejszej przyszłości życia! Jakże niepewnie czuje się człowiek, gdy nagle znajdzie się twarzą w twarz z przyszłością, która nie została stworzona, by dokonać się empirycznie... Przerażający jest pomysł, że koniec świata, będący przedmiotem eschatologicznych i książkowych spekulacji, został ustalony na nadchodzącą niedzielę lub że Wielki Wieczór jest dzisiejszym wieczorem. Nasze zaniepokojenie wiąże się z gwałtownym przekształceniem śmierci w coś bezpośrednio danego: tak bowiem jak blask słońca wymaga stosowania przyciemnionych szkieł, które łagodzą ów nie dający się znieść połysk, tak też mroczność śmierci staje się przedmiotem spekulacji tylko dzięki mediatyzującemu ją dyskursowi lub, uciekając się do innego porównania: zawdzięczana mediacji zwłoka, podobnie jak pełne niewinności zwroty językowe, łagodzi nasz zbyt bezpośredni kontakt ze śmiercią. Z powodu braku odwagi, tak potrzebnej, by znieść to bezpośrednie spotkanie, będziemy myśleć o naszym własnym unicestwieniu za pośrednictwem jakiegoś przedmiotu, przechodząc przez neutralną strefę kompromisów i pojęć działających jak bufory. Dlatego właśnie kaznodzieje, pragnący odnowić dające nam swobodę odroczenie, rozluźnić okowy zagrożenia, zalecają bezustannie „przygotowywanie się" do śmierci: Precz z niespodziankami! Bądźcie przezorni! Bądźcie ostrożni! Odnoście się z dystansem! Nie czekajcie, aż będziecie mieli nóż na gardle! Gdy grozi nam zdławienie, pragniemy chwili wytchnienia, która by pozwoliła naszej wolności złapać oddech. Człowiek ostrożny „przygotowuje się", nie wiedząc dokładnie, na co ma być „przygotowany", na próżno jednak: śmierć, gdy nadchodzi, a nadchodzi zawsze po raz pierwszy, zastaje nas niezmiennie obnażonymi; ostrożny człowiek jest zawsze zaskakiwany, musi dokonywać żywota w pośpiechu i byle jak; błagając kata, by raczył zaczekać jeszcze chwilę, ciesząc się najmniejszą zwłoką, gdy taka łaska, czy raczej żebraczy datek, jest mu dana. „Och, jakże

ponaglasz, okrutna bogini!" Niespodzianka, której się spodziewaliśmy, można by rzec, odwieczna nowość... Zdarzenie, którego można się jak najbardziej spodziewać, paradoksalnie okazuje się najbardziej nieprzewidzianym: wiek nie gra roli, starcy, tak jak młodzieńcy, są ponaglani przez pośpiech, zaskakiwani w chwilach roztargnienia, zmuszani do umierania bez przygotowania, tak jakby nie mieli czasu, by dojrzeć zbliżanie się końca. *„Decrepiti senes, paucorum annorum accessionem votis mendicant"* — mówi stoik (Zgrzybiali starcy żebrzą o dodanie im kilku lat). W rezultacie człowiek rozmija się ze swoim kresem w każdym wieku! Niezależnie od tego, ile się ma lat, umiera się zawsze za wcześnie: tak rozumując, są tylko końce przedwczesne. Człowiek, z konieczności, styka się ze śmiercią improwizując bez przygotowania: natychmiastowość śmierci jest dosłownie *improwizowana*, owo zdarzenie bowiem dokonujące się w ostatniej minucie obraca wniwecz wszelką grę na zwłokę. *Pośpiech*, narzucony bliskością czegoś w czasie, tj. *jego imminencją*, jest zatem przyczyną niepokoju. Odległy dzień zapłaty staje się bliskim zagrożeniem, chimeryczna przyszłość ma się dokonać jutro rano: nie trzeba nic więcej, by przyprawić nas o zawrót głowy. Gdy śmierć jako pewne zdarzenie, które powinno nastąpić w jakiejś nieokreślonej przyszłości, ale nie wiadomo, w jaki sposób, ma się dokonać w określonym dniu, człowiek zaczyna odczuwać beznadziejność swego położenia; jest to przypadek skazanych na śmierć, którym zadaje ból, okrutna, nieludzka dokładność. Wszyscy ludzie są śmiertelni, a Pierre jest człowiekiem, nie wynika jednak z tego, że Pierre ma umrzeć w następną środę, lecz jedynie to, że Pierre umrze tego lub innego dnia... Raczej jednak innego! Trudno z takich przesłanek na drodze dedukcji wyciągnąć wniosek co do dnia śmierci; przesłanki te nie określają tak dokładnego i przypadkowego faktu, jak kalendarzowy dzień śmierci! Poważnie traktuje się owo chwilowe zdarzenie jedynie w danym momencie, zdarzenie to natomiast nie jest już jakąś prostą negatywną lub utajoną możliwością, lecz czymś, co nastąpi natychmiast, niezwłocznie. Z chwilą kiedy *mortalis* (śmiertelnik) ustąpił miejsca *moriturus* (mającemu umrzeć), a tym bardziej *moribundus* (temu, który musi umrzeć), gdy kandydat na śmierć, podejrzewany w zasadzie o to, że umrze, usłyszał zew imminentnej, bliskiej śmierci, gdy śmiertelnik powołany, żeby być

może umrzeć, staje się „umierającym" właśnie na mocy własnej śmierci lub z jej wyroku, gdy los wpisał to stworzenie na ograniczoną listę wszystkich wybranych bliźnich, wtedy człowiek uprzytamnia sobie, że śmierć nie jest już abstrakcyjną *ewentualnością*, lecz *spełniającym się ewenementem*. I wasza kolej nadejdzie — pisze Georges Friedmann.

„Uprzytomnienie sobie" śmierci nie sprowadza się tylko do doświadczenia groźby śmierci jako czegoś rzeczywistego i bliskiego. Jest to *ipso facto* osobiste odczucie tej groźby. Jeśli groźba, nawet bezpośrednia, wisi także nad innymi stworzeniami, w ogóle nad wszystkimi śmiertelnikami, nad każdym człowiekiem, to jej efektywności brak czegoś istotnego: jednakże i odwrotnie, brakuje czegoś nie mniej istotnego, gdy groźba dotycząca zainteresowanego czyha na niego z oddali. Oba przypadki sprowadzają się właściwie do tego samego; w obu groźba jest jakby pozorna, a niebezpieczeństwo śmierci równie platoniczne, jak to, którego dostarczają nam opowiadania przygodowe i powieści kryminalne. Gdy człowiek uprzytomni sobie, że właśnie nadeszła „jego kolej", czuje jednocześnie, że jest powołany, by niebawem umrzeć, i dotyczy to jego osobiście; to imminentny i personalny charakter są przejawami efektywności. Śmierć nie jest już podmiotem zdania, zwłaszcza w łacińskiej wersji, lub abstrakcyjnym tematem filozoficznych dysertacji, staje się moją sprawą osobistą. Śmierć staje się poważną sprawą, gdy uświadomimy sobie następujący fakt: śmierć to nie jedynie jakaś zła przygoda spotykająca innych lub nawet mnie za jakieś pięćdziesiąt lat, czyli mnie już jako kogoś innego; śmierć nie jest jakąś ewentualnością odległą w przestrzeni i czasie: pewnego dnia odkryjemy, że sami zawieramy się w owym tajemniczym problemie, który, jak się nam zdawało, ogarniamy; pewnego dnia słuchając żałobnego dzwonu spostrzeżemy, że bije także dla nas, tak jak teraz bije dla sąsiada. Wszyscy się wymigiwali, nikt nie chciał przejąć pałeczki, każdy wskazywał na sąsiada: „Pański to zaszczyt, sąsiedzie! Zacznijcie sąsiedzie. Proszę iść przodem sąsiedzie". Te uprzejmości i uniki stały się niemożliwe. Uprzytomnijmy to sobie raz jeszcze: człowiek, który zdaje sobie sprawę z własnej śmierci, mojej dla mnie, twojej dla ciebie, waszej dla każdego z was z osobna różni się całkowicie od człowieka, który posiłkując się intelektem stosuje pewne

prawo uniwersalne do swojego szczególnego przypadku. Wnioskując *a priori* i *a fortiori*, od wszystkich razem do każdego z osobna, myślenie dedukcyjne nigdy nie natknęło się na człowieka z krwi i kości. O ile skutek wynika analitycznie i, można by rzec, automatycznie z prawa ogólnego, o tyle własna śmierć jest *tym bardziej* konieczna. To właśnie stoicy, by wprowadzić w stan rezygnacji zbuntowanego i niemądrego chorego, ukazali mu, posługując się pewnym *Ponieważ*, jego własną śmierć jako naturalny i nieuchronny skutek pewnego prawa; oni też, by pocieszyć zrozpaczoną wdowę, sprowadzają jej żałobę do jakiegoś wspólnego wszystkim losu, banalizując w ten sposób śmierć kogoś bliskiego: jakby dzięki pocieszeniu można było przejść niepostrzeżenie od bezosobowej umieralności do własnej śmierci. W rezultacie jednak pocieszyciel jednocześne myli się i ma rację: ma rację ponieważ jego sylogizm jest niepodważalny, myli się, ponieważ sylogizm nie zwalnia nas w żadnym razie od przerażającego skoku, który trzeba wykonać, od rozdzierającego bólu, któremu trzeba stawić czoło, by „zastosować" to prawo do samego siebie. A właśnie tutaj owo *zastosowanie* w dosłownym sensie jest prawdziwą zmianą i prawdziwym przejściem w *haecceitas*, a więc do całkiem innego porządku. By ze śmiertelności w ogóle wyciągać wniosek co do śmierci Kaja, Tartempiona, pana jakiegokolwiek czy pana-kogokolwiek, by wysnuwać wnioski z „takiego" bądź „innego przypadku" w granicach tego samego gatunku, nie trzeba wcale wielkiej odwagi. Ale kiedy o mnie chodzi, nie jestem bynajmniej danym *przypadkiem*, jakimś przykładem jednym z wielu, i wiele mnie kosztuje zamiana przejrzystej, aczkolwiek nieprzykonywającej oczywistości bezosobowej śmierci na absurdalną, ale doświadczoną oczywistość, która cechuje własną śmierć. To, co dotyczy wszystkich ludzi, dotyczy także, jak się zdaje, jednego z nich. Kiedy jednak tym „jednym z nich" jestem właśnie ja, zachodzi gwałtowna przemiana: trzeba przekroczyć otchłań. „Uprzytomnienie sobie" tego nie jest żadnym rozumowaniem, lecz błyskawiczną intuicją. Istnieje prawdziwie metafizyczna różnica między owym bezimiennym „się", które *dotyczy wszystkich i nikogo*, z jednej strony, oraz mnie samego, z drugiej strony, pod warunkiem jednak, że przez owo „mnie samego" rozumie się nie tyle „ja", tj. gramatyczne pojęcie pierwszej osoby, ile po prostu mnie, ujętego już nie rodzajowo, mnie, który tu

i teraz mówi *ja*: ja, który mówię, nie jestem śmiertelny, tak jak wszyscy śmiertelnicy, nie jestem jednym ze stworzeń ani jakimkolwiek Kajem, ale niewytłumaczalnie uprzywilejowaną osobą. Czy jednak przywilej ten, jak wszystkie przywileje nie jest niesprawiedliwy i afektowany? Czy filozofia, tak jak ją pojmują Spinoza i Léon Brunschvicg, nie zaczyna się wraz z wykroczeniem poza ową stronniczą egocentryczność, z odrzuceniem przesądów, które ów egocentryzm podtrzymuje? Tak jak synoptyczna filozofia dziejów spycha na dalszy plan anegdoty i zdarzenia rodem z kronik, tak też bezstronny rozum koryguje zniekształcającą optykę własnej przyjemności, własnego cierpienia i własnej śmierci; odrywa nas od fascynacji samym sobą, uprzystępnia nam doznania psychiczne jakiegoś wyższego rzędu. Nie można się zgodzić z przyznaniem pierwszej osobie jakichś właściwych jej prawd ani z tym, by jakaś prawda ogólna była zależna od numeru osoby. Filozofia będąc rozumem, sprawiedliwością i mądrością przywraca zdarzeniom z życia osobistego właściwe im, niewiele znaczące miejsce: mojej osobistej przyjemności, mojemu osobistemu cierpieniu, mojemu osobistemu szczęściu, mojej własnej śmierci i w ogóle wszystkim wydarzeniom, które określa się dodając dzierżawczy zaimek osobowy właściwy pierwszej osobie; ponieważ to właśnie owo zastrzeżenie dotyczące mnie samego jest dla rozumu, którego to nie obchodzi, owym szczegółem bez znaczenia. Punkt widzenia „ego", taki jak w „poznaniu pierwszego rodzaju", rodzi nadmiar samolubstwa, gniewu i strachu, jest zatem jednocześnie zdarzeniem, które należy przezwyciężyć, jak i krzywdą, którą trzeba naprawić: hedonistyczna przyjemność wydaje się mędrcowi śmiesznym łaskotaniem naskórka; moje cierpienie, poddane obiektywizacji Epikteta, przestaje być centrum świata i zostaje sprowadzone do tego, czym jest naprawdę, a jest niegodną uwagi przemianą jednego, ledwie dostrzegalnego ciała w mnogość ciał zapełniających wszechświat. Zaczynamy umieć odróżniać to, co jest dla nas naprawdę ważne, *πρὸς ἡμᾶς*, i to, co jest ważne samo w sobie, *καθ' αὐτό* lub *φύσει*; nawet odnosząc to do nas Epiktet, zgadzając się z Epikurem stwierdza, że śmierć nie jest niczym: *οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*. Prawdą jest, iż pyłek sadzy w moim oku zmienia mi porządek świata, przyciemnia barwy rzeczy, zatruwa wszystkie zdarzenia dnia, lecz dla osób trzecich lub bezstronnej świadomości ten pyłek jest jeszcze jednym pyłkiem w oku jakiegoś stworzenia. I tak samo moja

śmierć jest dla mnie końcem całego wszechświata, końcem świata i kresem dziejów; koniec czasu mojego życia jest dla mnie oczywiście kresem wszelkiego czasu, tragedią *par excellence* metafizyczną, niepojętą tragedią mojego unicestwienia; natomiast śmierć kogoś innego jest dla mnie wypadkiem jakich wiele. I wzajemnie — moja własna śmierć nie jest dla wszechświata aż tak wielką katastrofą: jest to jakieś niedostrzegalne zdarzenie, zniknięcie nie czyniące żadnej różnicy, które nie zakłóca ogólnego porządku, nie narusza w niczym normalnego biegu spraw; zwolnione dopiero co miejsce we wszechświecie zapełnia się bardzo szybko; jutro rano, o zwykłej godzinie listonosz przyniesie korespondencję; my umieramy, lecz seans trwa: pięć minut po wypadku tłumek się rozszedł, a będący trwaniem ruch odbywał się na bulwarze zgodnie ze swoim normalnym rytmem. Ludzkie zajęcia wykonywane są bez zwracania najmniejszej uwagi na tę osobistą stratę ani na pogrążoną w żałobie rodzinę: czy z punktu widzenia kogoś trzeciego lub bezstronnej sprawiedliwości moja własna śmierć nie jest odpowiednikiem śmierci Kaja. Zauważmy, iż owa szydercza dysproporcja każe nam odczuć gorycz obiektywnej bezsensowności własnej śmierci oraz miałkość zdań odnoszących się do naszych tragedii osobistych.

ŚMIERĆ W TRZECIEJ, DRUGIEJ I PIERWSZEJ OSOBIE

Mówiąc tak potraktowaliśmy bez wątpienia bardzo lekko jeden z faktów życia wewnętrznego, fakt niezmiernie tajemniczy, jakieś ostateczne „nie wiadomo co", fakt, który można zupełnie przemilczeć, który jednak protestuje jak bezgłośny wyrzut przeciwko optymistycznemu skrywaniu i przeciwko jakiejś zwodniczej dobrej wierze w antytragiczną mądrość. Umysł panoramiczny, czyniący użytek z praw perspektywy, może oczywiście wynagrodzić skończoność monady: monada jest bowiem czystą zewnętrznością i trzecią osobą rodzaju nijakiego w pewnym świecie dających się zastąpić osób trzecich. Jednakże bytowanie dla siebie, które charakteryzuje Ja, należy do nie dającego się niczym zastąpić i z niczym nieporównywalnego porządku; gdy zasada tego bytowania jest w niebezpieczeństwie, poczucie spokoju

nie może już nic zmienić. Ten suchy fakt z życia wewnętrznego jest faktem w sposób tajemniczy obiektywnym. Moja własna śmierć nie jest zatem „czyjąś" śmiercią — jest śmiercią, która zaskakuje świat, śmiercią nie do naśladowania, jedyną w swoim rodzaju i do niczego innego niepodobną. Jak zatem zaprzeczyć, że egocentryczna klauzula pierwszej osoby jest jak na ironię klauzulą istotną? Problem śmierci może się przyczynić do zrehabilitowania filozofii subiektywności.

Wprowadźmy wyraźniejsze rozróżnienie trzech osób, czyli trzech optyk: osoby trzecia i druga, które są moim punktem widzenia innego (Jego lub Ciebie) oraz innego punktem widzenia mnie (mnie traktowanego jako druga lub trzecia osoba innego). Obaj partnerzy pozostają dwoma monadycznie i personalnie różnymi podmiotami: pierwsza osoba jest punktem widzenia mnie przeze mnie samego, ciebie przez ciebie samego i w ogóle punktem widzenia „odzwierciedlającym" każdemu jego samego. Ów punkt widzenia, który jest zaledwie „punktem widzenia", wyrzeka się bowiem perspektywy i dystansu optycznego, jest w rzeczywistości przeżytym doświadczeniem własnej śmierci, w którym następuje ujednolicenie przedmiotu świadomości i podmiotu „Umierania".

Śmierć w trzeciej osobie jest śmiercią w ogóle, śmiercią abstrakcyjną i anonimową lub też śmiercią czystą, jeśli rozważa się ją bezosobowo i pojęciowo, tak jak o swojej chorobie myśli lekarz, jak studiuje swój przypadek i stawia sobie diagnozę: lekarze bowiem też mogą chorować, będąc chorymi są jednak cały czas lekarzami i są w stanie ogarnąć to, co otacza ich samych, zachować jasną świadomość tragedii, która ich dotyka. W przypadku chorego lekarza, w którym chory ustępuje miejsca lekarzowi, tragedia pozostaje pewnym zjawiskiem. Nadświadomość ocenia śmierć tak, jakby ona jej nie dotykała, wyrzuca ją poza nawias, jakby ta sprawa w ogóle jej nie obchodziła; śmierć w trzeciej osobie stwarza problemy, nie zawierając w sobie żadnej tajemniczości: jest to przedmiot taki, jak każdy inny, przedmiot, który się opisuje i analizuje medycznie, biologicznie, społecznie, demograficznie, który przedstawia sobą szczyt atragicznej obiektywności. Ja w całej tej sprawie staje się tutaj anonimowym i bezmyślnym podmiotem pewnej obojętnej śmierci, podmiotem, który nie miał najmniejszych szans, został wylosowany na chybił trafił, by sczeznąć.

Zdarza się jednak także, iż lekarz, pozostając w swoim nieszczęściu trochę lekarzem, jest jednak bardziej chorym niż lekarzem; jest zatem jedynie jakimś biednym człowiekiem złączonym we wspólnym losie i wspólnej tajemnicy ze wszystkimi innymi istotami. Jeśli trzecia osoba jest zasadą spokoju, to pierwsza osoba jest niewątpliwie źródłem strachu. Jestem osaczony. W pierwszej osobie śmierć jest tajemnicą, która dotyczy mnie bardzo osobiście, która ogarnia mnie w całości, tzn. w mojej nicości (jeśli jest prawdą, że nicość jest nie-istnieniem owej całości): jestem z nią ściśle związany i nie mogę zachować dystansu wobec tego problemu. *Mea res agitur*! To o mnie właśnie chodzi, to mnie osobiście, po imieniu przywołuje śmierć, to mnie wskazuje palcem i ciągnie za rękaw, nie zostawiając mi ani chwili, bym rzucił okiem na sąsiada: odcięto mi wszystkie drogi odwrotu, odmawia mi się także paru chwil zwłoki: niemożliwe stało się odkładanie na potem, poszukiwanie jakiegoś *alibi*, wskazanie *na kogoś innego* — wszystko to, co mogłoby umożliwić zainteresowanemu złapanie oddechu; pozbawiona oblicza trzecia osoba nie może mi już posłużyć jako pretekst. *Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*. Nic dla mnie? Ależ właśnie wprost przeciwnie! Owa nicość jest dla nas wszystkich, inaczej mówiąc, chodzi tu o nasze wszystko — lub nic... „Mea res" Lukrecjusza jest stwierdzeniem, które zadaje bezpośrednio kłam *Οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* Epikura. W „mea res" odnajdujemy naraz efektywność, personalność i imminentność. Wszakże poważne potraktowanie *przyszłości* przez tego, który ją sobie uprzytamnia, nie jest żadną sprawą, a jeszcze mniej obowiązkiem. Jest rzeczą niemożliwą przekształcenie tej przyszłości w obowiązek, tego lęku w troskę, bliskiej w czasie rzeczy w rzecz pilną, co pogłębia tylko naszą panikę. Jest to nowa postawa, której musimy sprostać...., nawet jeśli naszym obowiązkiem jest godna śmierć. *Mea res agitur* nie oznacza, że coś mnie obciąża; oznacza raczej: oto dokonuje się mój los, módlmy się w tym czasie! Moja śmierć jest dla mnie, twoja dla ciebie i w ogóle śmierć każdej trzeciej osoby jest dla każdej z tych osób, ponieważ każda osoba, gdy spojrzy się na nią odpowiednio, mówi *Ja* tak, jak ja sam, jest, tak, jak ja sam, zawarta w sobie samej. Czy osoby druga i trzecia, które są Tobą lub Nim dla mnie, nie są Mną dla siebie samych? Czy każda osoba nie jest introspekcyjnie pierwszą dla siebie samej, gdy chodzi o nią samą i z jej

własnego punktu widzenia? Inny to ja przez wzgląd na siebie, jakkolwiek mną nie jest, jest po prostu „jak" ja, *instar mei*. W ten sposób własna śmierć na powrót staje się powszechna: każdy umiera z siebie i za siebie, tak jak gdyby był jedynym na świecie; a w konsekwencji wszyscy, z oddzielna, wszyscy bez wyjątku!... Lecz w „konsekwencji" tylko... Pojawia się tutaj poczucie bycia ośrodkiem perspektywy, egocentrycznym ośrodkiem, który otaczają koliście osoby numer Dwa i Trzy, wobec którego samookreślają się Ty i On, a zarazem sympatia dla pewnej odmienności, w której jest tyle ośrodków, ile osób — ów egocentryzm i allocentryzm nie dają się pogodzić; spór między nimi rodzi *Nas*. Albowiem wewnętrznie sprzeczne pojęcie pierwszej osoby liczby mnogiej jest czymś monstrualnym, jeśli prawdą jest, że Ja, *ex definitione*, występuję zawsze w liczbie pojedynczej i jeśli liczbę mnogą stosuje się z konieczności do innego. Braterstwo, którego formułą jest My, nie jest narzucone przez indukcję, lecz przeżywane dzięki wczuciu i intuicji w doświadczaniu wewnętrznym: jest niczym oddziaływanie na odległość rodzajem magicznego, błyskawicznego obcowania i wszelkiego pokrewieństwa substancjalnego: dzięki bezpośredniej pewnej zdolności przewidywania przyszłości człowiek, którego chwilowo oszczędzono, uprzytamnia sobie wobec śmierci kogoś innego pokrewieństwo losu z ofiarą, na którą wskazano dzisiaj. Osobista sprawa każdego, Moja sprawa pomnożona przez Nas, śmierć obnaża sprzeczny porządek Absolutu w liczbie mnogiej: z jednej strony niezliczone tragedie, pełne przesady same w sobie i wzajemnie od siebie uzależnione, wynoszą na szczyt sporadyczność Absolutu w liczbie mnogiej; z drugiej zaś strony, owo rozdarcie nie neguje podobieństwa losu jednoczącego wszystkich ludzi. Owa liczba mnoga absolutów zarazem rozczłonkowanych i złączonych odpowiada raczej faktowi *ekumenicznemu* niż prawu *synonimii*. Inaczej mówiąc, owa niespójna uniwersalność nie sprowadza się ani do solidarności fizycznej, ani do abstrakcyjnej wspólnoty, ani do kosmologicznego pokrewieństwa [7], nie wyraża ani włączenia jednostki w jakiś wspólny rodzaj, ani jej uczestnictwa w jakiejś wyjątkowej istotności, ani jej pierwotnego powinowactwa: osoby będą bowiem wówczas monadami, czyli trzecimi osobami bezosobowymi; wzajemna sympatia, której doświadczają, nie wywodzi się zatem jak u Marka Aureliusza z ich braterstwa, spe-

cyficznego pokrewieństwa czy odległego powinowactwa. W przeciwieństwie do wszelkiej harmonii monadycznej solipsyzm zestawionych samotności, z których każda zamyka się w sobie, w swoich rozważaniach, jak w jakimś oblężonym mieście, tworzy paradoksalnie jedność oderwaną od owego wielkiego Ja, tworzy ową tysiącgłową hydrę, którą określa się mianem Nas. Tragedia Ja pobrzmiewa echem w Nas, lecz My odrzucamy nieustannie jednostkowe doświadczenia Ja. Ekumeniczne zdarzenie śmierci — ekumeniczne, ponieważ zachodzi wszędzie i odnosi się do wszystkich — wobec każdego zachowuje tajemniczo charakter intymny i osobisty, niespójny, który dotyczy tylko zainteresowanego: owo ekumeniczne przeznaczenie pozostaje niewytłumaczalnie nieszczęściem osobistym. „Wy wszyscy niezliczeni, którzyście umierali przede mną — jęczał umierający król w utworze E. Ionesco. Powiedzcie jakeście to zrobili, żeście umarli... Nauczcie mnie. Wasz przykład niechaj mnie pocieszy, niech oprę się o was, jakbym szedł o kulach, jakby mnie podtrzymywały braterskie ramiona. Pomóżcie mi przekroczyć próg, któryście przekroczyli. Wróćcie na tę stronę, na chwilę, żeby mi podać dłoń... Jak to się odbywało"[8]. Niestety! Ten, który ma umrzeć w samotności, sam stawia czoło owej osobistej śmierci, którą musi umrzeć każdy na własny rachunek, sam stawia ów samotny krok, którego nikt nie może zrobić za nas i który każdy, gdy przyjdzie jego czas, zrobi sam w pewien unikatowy sposób. I nikt już na nas nie czeka na ostatnim brzegu, nikt nie przyjdzie, by życzyć nam powodzenia u progu nocy. Wiadomo, że także Pascal mówił: „[...] umiera się samemu [...]"[9]. Czymże bowiem jest asysta religijna, jeśli nie rodzajem bezsilnej i czysto symbolicznej chęci zaludnienia samotności, cechującej tak rozpaczliwie samotny krok, którego trzeba dokonać w życiu, chęcią towarzyszenia osobie udającej się w swoją ostatnią podróż? Nie należy pozostawiać w samotności tego, który ma umrzeć... Niewątpliwie idea „niesienia pomocy" w ogóle, *Auxilium*, odpowiada owej trosce towarzyszenia i bycia razem z samotnym człowiekiem. Niestety! Ostatnia chwila nie przewiduje, by ktoś mógł towarzyszyć w tej drodze. Można „pomóc" umierającemu w izolacji, inaczej mówiąc, czuwać przy człowieku w chwili śmierci, aż do przedostatniej chwili, nie można jednak zwolnić go od obowiązku osobistego stawienia czoła jego ostatniej

chwili. Tak jak religia, również racjonalizm nie jest wolny od strachu przed samotnością w chwili śmierci. W *Fedonie* przybiera on formę ukrywania tragedii, braku zgody na to, by Sokrates pozostał sam choćby przez minutę w oczekiwaniu na ściskającą za gardło samotność śmierci, braku zgody na to, by zamilkł chociaż na chwilę, oczekując ostatecznej ciszy śmierci: ostatnie chwile Sokratesa są więc długim dialogiem, który wypełnia momenty milczenia mądrymi uwagami, który ożywia jałową pustkę agonii; odgłosy dyskusji, zwielokrotniona wzajemność udatnie być może skrywają przerażający skok, który zawsze jest jak ucieczka człowieka do Boga, według Plotyna *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον*. Można tutaj rozpoznać znaną wszelkiej filozofii taktykę trzeciej osoby. Czy zapalny i gwałtowny przerost czystej tragedii jest do końca uśmierzany przez ową filozoficzną skłonność do uspołeczniania? Czy gorączka ostatecznie spadła? Sokrates otoczony przyjaźnią prowadzi rozmowę aż do ostatniej chwili, ale nie w niej, aż do momentu owego samotnego kroku, aż do owego ostatecznego i nieznanego progu, który trzeba umieć pokonać w samotności, z nadzieją, która służy za cały podróżny dobytek.

Między anonimowością trzeciej osoby a tragiczną subiektywnością pierwszej pojawia się pośredni i w pewien sposób uprzywilejowany przypadek drugiej osoby: między śmiercią kogoś innego, która jest odległa i obojętna, i śmiercią własną, która należy do naszego bytu, jest bliskość śmierci kogoś nam dobrze znanego. „Ty" uosabia w gruncie rzeczy Innego, pierwszego z wszystkich innych, innego, bezpośrednio innego, nie, mnie pozostającego w styczności ze mną najbliższą granicę inności. Tak samo śmierć kogoś nam drogiego jest *prawie* jakby naszą śmiercią, prawie tak rozdzierającą jak nasza własna: śmierć ojca lub matki jest prawie naszą śmiercią i w pewien szczególny sposób jest rzeczywiście śmiercią własną; ten, którego nie sposób pocieszyć opłakuje tutaj tego, którego nie sposób zastąpić. Zamienności osób trzecich zadaje kłam nie tylko zasadność własnej egzystencji, tak przejmująca w żalu za utraconym życiem (żyje się bowiem tylko raz), lecz także bezcenna *haeccitas* drugiej osoby: matka spowita żałobą pewnego dnia będzie miała inne dzieci, być może piękniejsze i zdolniejsze od dziecka, które straciła: któż jednak zwróci jej to właśnie dziecko? A jeśli to właśnie je kochała... Niestety! Żadna

moc tego świata nie może przywrócić życia komuś hapaksoidalnemu, najdroższemu, nieporównanemu, dosłownie jedynemu w całych dziejach świata. Nic nie oddaje lepiej beznadziejności śmierci niż żal tej zrozpaczonej matki. Jeśli chodzi o śmierć naszych rodziców, to przyczynia się ona do unicestwienia ostatniego pośrednika między śmiercią w trzeciej osobie a śmiercią własną; padła ostatnia rubież oddzielająca naszą śmierć osobistą od pojęcia śmierci; nie chroni nas już biologiczność naszego gatunku, nic już nie ochrania nas przed nicością i śmierć zagląda nam w oczy. Przyszła oto teraz moja kolej i odtąd dzięki mojej rzeczywistej śmierci o śmierci w ogóle będzie myślało następne pokolenie. Śmierć matki i ojca jest zatem dla każdego człowieka przejściem od pośredniości do bezpośredniości — czyjaś samość, jakże kochana, jest *taka jak* ja, lecz mimo to nie jest mną w ontologicznym sensie słowa „jest"; moje dziecko jest cząstką mojego życia — jest to jednak tylko figura retoryczna, a utożsamianie „ja i ty" nie traci nigdy swojego metaforycznego charakteru; ta tak bliska istota jest monadologicznie kimś innym niż ja: żyję tylko dla niej, ale moje serce bije dla mnie, tak jak jej dla niej, i każde z nas żyje swoim życiem w swojej samotności, której nic nie jest w stanie przezwyciężyć, a miłość też nie powoduje, że dwa monadyczne jądra stopią się w jedno, że dwie istoty osiągną doskonałą jedność w jakiejś ekstazie: dwie osoby pozostają liczbowo dwiema, tak jak tego wymaga zasada tożsamości; a istota miłości polega jedynie na pewnym magicznym porozumieniu, które dokonuje się poprzez pustkę rozciągającą się między dwoma Absolutami tego duetu, między dwiema monadami tej diady. W rozdzierającym smutku i żalu, który wywołuje w nas zgon ukochanej istoty, przeżywamy śmierć kogoś bliskiego, tak jak naszą własną śmierć; *quasi mortem propiram*: ale dzieje się i odwrotnie, owa bliskość bez ścisłej odpowiedniości, owo oswojone sąsiedztwo bez utożsamienia pozwala nam myśleć o śmierci innego człowieka jak o śmierci obcej. Dystans między Ja i Ty ukazuje najmniejszy z dystansów, w ramach którego podmiot mógłby wchłonąć przedmiot i wychodząc od którego bylibyśmy w stanie spojrzeć na przedmiot poznania, lecz ponieważ ten dystans jest minimalny, uczuciowe poznanie Ciebie zbliża się prawie do czystego i prostego zjednoczenia. Czy gnoza pośrednicząca między posiadaniem a byciem,

między chłodną i wyrozumowaną wiedzą, za pośrednictwem której poznajemy trzecią osobę, a oszalałym zaślepieniem kogoś przerażonego własną tragedią nie zakłada jakże akrobatycznej równowagi intuicji? Czy nie ma ona tutaj charakteru chwilowego? Tego, czym jestem, nie wiem — powiada Angelus Silesius — a tym, co wiem, nie jestem. Czy znaczy to, że dzięki drugiej osobie nie trzeba już wybierać między wiedzą bez bycia a byciem bez wiedzy? Dwa nieporównywalne elementy mogłyby się w tym wypadku połączyć. Pozostaje jeszcze do zbadania, czy rzeczywiście można czasami dowiedzieć się wszystkiego istniejąc, a jeszcze lepiej przestając istnieć...

Istnieje zatem pewne korzystne doświadczenie, w którym ogólne prawo umieralności jest przeżywane jako osobiste nieszczęście i jednostkowa tragedia, i odwrotnie, ów osobisty i otoczony tajemniczością, prawie nieujawniony dopust własnej śmierci pozostaje dla tego, który zdaje sobie sprawę z jego realności i bliskości, pewną koniecznością wynikającą z porządku ogólnego. Cóż można powiedzieć, jeśli nie to, że śmierć ukazuje pewien rodzaj subiektywnej obiektywności. Z punktu widzenia pierwszej osoby jest to zdarzenie nie przystające do niczego, jest to pewien absolut; z punktu widzenia osoby trzeciej jest to zjawisko względne. Paradoks „prawa indywidualnego", że powtórzę tu wyrażenie Georga Simmla, nadawałby się bardzo dobrze do opisu połączenia pojęcia i własnego doświadczenia. Problem śmierci nigdy nie jest zupełnie atragiczny; tragedia śmierci nigdy nie jest zupełnie aproblematyczna. Sproblematyzowana tajemnica śmierci nie jest więc problemem takim, jak inne. Co się tyczy śmierci w trzeciej osobie, to można do woli rozprawiać o zgonie *X* czy *Y*, rozwodzić się nad śmiercią kogoś nam obojętnego: przed tą śmiercią, w jej trakcie, po niej, każda chwila jest po to, byśmy rozmyślali; ten, kto wedle uznania uprzedza wydarzenia, kto je przeżywa, kto staje się jego świadkiem i jest przy nim obecny, ten pojmuje zdarzenie jako pewien trwały obiekt, albowiem faktycznie, banalnie trzecia osoba jest osobą zarówno bezczasową, jak i bezosobową, osobą „uchroniczną", jak i anonimową. Czas teraźniejszy, czas przyszły i przeszły dokonany są trzema formami tej samej bezczasowości, która pozbawia ważkości okazjonalność jaskrawej teraźniejszości: nasze poznanie jest każdokrotnie współczesne śmierci Sokratesa, która wiecznie ma miejsce, każdokrotnie w syn-

chronii z inteligibilną i normatywną śmiercią, która porzuciła dramatyczny świat zdarzeń dla niebiańskiej siedziby Idei: nawet ta podniosła chwila, kiedy Sokrates opróżnia czarę cykuty, ta chwila, której świadkami byli uczniowie, która przechodzi prawie niepostrzeżenie w *Fedonie*, stała się pod ręką Davida pewnym normatywnym symbolem i pewnym nieśmiertelnym gestem. Autentyczność zdarzenia uchwyconego na żywo została poświęcona w imię wygody poznania; chwila padła ofiarą przerwy. Uprzywilejowanym czasem tego pośmiertnego i z konieczności spóźnionego (cóż znaczy odtąd: zdarzyć się „za późno"?) poznania nie jest uchwytna teraźniejszość, lecz nieskończone rozwinięcie przeszłości. W wypadku pierwszej osoby wprost przeciwnie — czasem uprzywilejowania jest przyszłość; jestem rzeczywiście zawsze i z samej definicji *przed* moją własną śmiercią; w trakcie, a zwłaszcza *po* niej — tego mi się uparcie odmawia. Przez całe nasze życie śmierć należy do przyszłości, tak jak przez całe życie, od początku do końca, narodziny należały do przeszłości, bo się już dokonały. Lub też odwrotnie: moje narodziny nigdy nie mają miejsca w przyszłości, a moja śmierć w przeszłości. Pierwsza osoba dysponuje pewnym przeczuciem, pewnym poglądem na swoją przyszłą śmierć, nigdy jednak żadnym wspomnieniem: i na odwrót, mogłaby, ściśle biorąc, gdy chodzi o jej narodziny, mieć pewne wspomnienia, lecz nigdy przeczucia; jeśli wspomnienie początku jest mało prawdopodobne, to jego przeczucie jest absurdalne; lecz przeczucie końca jest faktem doświadczanym na bieżąco, podczas gdy wspomnienie z tym końcem związane należy do fantazji. Dowiem się zapewne, że pan de La Palisse nie użyłby innych słów... Czy filozofia nie polega jednak często na uświadamianiu tych prawd oczywistych, na rozmyślaniu nad tym, co daje się odkryć w prawdach elementarnych? Moja własna śmierć, co wykazano, jest zawsze przede mną, ma nastąpić w pewnej chwili, i to aż do ostatniej minuty ostatniej godziny; w pewnym momencie, gdy pacjent zadaje sobie pytanie, ile uderzeń serca dzieli go od ostatniego uderzenia, własną śmiercią dopiero trzeba będzie umrzeć. Pierwsza osoba w liczbie pojedynczej może odmieniać słowo „umierać" tylko w czasie przyszłym [10]; i odwrotnie — tryb oznajmujący czasu teraźniejszego i przeszłego może być zastosowany tylko w drugiej i trzeciej osobie: ja sam mogę powiedzieć jedynie: umrę, nigdy umieram (chyba

że mruga się znacząco okiem i uważa się za umierającego); zupełnie zaś nie można powiedzieć: jestem martwy (poza momentem, kiedy odgrywa się komedię lub doświadcza się rozdwojenia). Ktoś, kto mówi: „umieram", jest żywy, ponieważ jest przekonany, że umiera, i wskutek tego tak jak Kreteńczyk Epimenides przeczy sam sobie. Stwierdzenie „umieram" jest jeszcze mniej możliwe i bardziej sprzeczne niż stwierdzenie „jestem czysty", *purus sum*. Można to powiedzieć o sobie tylko w czasie przeszłym lub przyszłym; w czasie teraźniejszym można powiedzieć to tylko o innych. Krótko mówiąc, pierwsza osoba dysponuje tylko pewną odmianą ułomną, pozbawioną czasu przeszłego i teraźniejszgeo. Ujmując rzecz bardziej szczegółowo, nie umieram nigdy dla siebie: dla mnie ...śmierć nie istnieje nigdy lub też, jak mówiliśmy: ja nigdy nie umieram, to zawsze przydarza się innym. Jak wiemy, epikurejska mądrość wnioskowała z tego o próżności lęku przed śmiercią i o nieistnieniu pseudoproblemu, który nas gnębi. Śmierć naprawdę moja dla mnie nie istnieje, umieram tylko dla innych, nigdy dla siebie samego, tak jak z kolei jedynie mnie znana jest śmierć kogoś innego, której ten ktoś nie zna. I nie możemy połączyć w jednym słowie trybu oznajmującego czasu teraźniejszego, z jednej strony, i pierwszej osoby z drugą lub też, co sprowadza się do tego samego: mogę owo połączenie postrzegać naturalnie, nie mogę go jednak nigdy rzeczywiście przeżyć. Paradoks introspekcji staje się tutaj przesadny: współwystępowanie podmiotu i przedmiotu, zawsze chwilowe i akrobatyczne, może przynajmniej się powtórzyć w trakcie trwania, podczas gdy moment śmierci wygasza światło raz na zawsze. Teraz nie ja! Przeciwnie — teraz ktoś inny lub ja później! Tak czy owak o śmierci da się myśleć jedynie z pewnego oddalenia: jest to albo oddalenie w czasie, które powoduje, że można myśleć o własnej śmierci, albo oddalenie w przestrzeni lub w przestrzeni i w czasie, które umożliwia myślenie o śmierci innych. *Ja później*; *Ty teraz* i *On teraz*; *Ty później* i *On później*: takie byłoby pięć kolejnych stopni oddalenia problematycznej obiektywności, lecz śmierć jest niepojęta właściwie tylko dlatego, że w jednej chwili stawia obok siebie jaskrawą teraźniejszość i najbliższą obecność... Cóż mówię? Własna śmierć jest sama ową koincydencją, ową równoczesnością. W szczytowym punkcie samej chwili umierania znika wszelkie oddalenie przestrzenne i czasowe. Następują w tym momencie pewne zdarzenia, odbywa się to na

poczekaniu, ale nie dotyczy to wcale mojego życia i mojego ciała; są pewne możliwości i wspomnienia dotyczące nas bardzo osobiście, nie zachodzą one jednak w teraźniejszości. Własna śmierć, tak jak własne cierpienie, jak w ogóle radość i wzruszenie, znosi czas i przestrzeń w efektywności pewnego tu i teraz; cierpienie się jednak łagodzi i nastąpi jakieś Potem: bolesna teraźniejszość ma jakiś dalszy ciąg w pewnym odstępie czasu, miesza się ze wspomnieniami i troskami ogarnia Już Zaraz i wywiera wpływ na Jeszcze Nie. Co się zaś tyczy bolesnej obecności, to mimo że jest tak ontyczna i przystawalna, stanowi zawsze w pewien sposób cząstkę naszego posiadania i jak wszystko, co jest moje, a nie jest mną, pozostaje cząstkowa i umiejscawialna, daje się zobiektywizować i jest ostatecznie nie do zawłaszczenia. Ale własna śmierć jest chwilową teraźniejszością, pozbawioną przyszłości, absolutną obecnością, ściśniętą i rozpaloną, która zbiega się w przypadku granicznym z sobością pełnego ja i owa teraźniejsza obecność, obecność w najwyższym stopniu, której obce są wszelkie alibi i wszelka zwłoka, zaczyna władać naszym całym bytem tak, że w końcu unicestwia go, zastępuje i zamienia w nieobecność. Własna śmierć jest dotkliwym wydarzeniem, które raz sprowadzone do jakiegoś czystego mającego nastąpić faktu, tzn. do pustej *quidditas* nastania, tłumi wszelką pierwotną wiedzę. I tak oto śmierć bawi się w chowanego ze świadomością: gdzie ja jestem, nie ma śmierci, a gdy pojawia się śmierć, to mnie już nie ma. Tak więc, gdy ja jestem, śmierć ma dopiero nastąpić, a gdy śmierć nadchodzi, tu i teraz, nie ma już nikogo. Z dwóch rzeczy — świadomość albo obecność śmierci — śmierć i świadomość wzajemnie się przepędzają i wykluczają, tak jakby działał jakiś przełącznik... Niemożliwością jest połączenie owych przeciwieństw! Owa przemienność jest bardzo dokładnie ustalona. W tych warunkach druga osoba ukazuje się nam jako pewien możliwy środek służący przezwyciężeniu owego podziału. Gdy chodzi o *twoją* śmierć, to da się o niej myśleć w trzech czasach: przede wszystkim w przyszłym, tak jak w odniesieniu do pierwszej osoby; tym bardziej w przeszłym, tak jak w wypadku trzeciej osoby: mogę bowiem oczywiście przeżyć Twoją śmierć i świadomość, naturalnie pośmiertna i retrospektywna, nigdy nie jest równie zniewolona, jak po tym dokonanym fakcie; w końcu jest też czas teraźniejszy, w którym specjalizuje się owa filozofia drugiej osoby: nic bowiem nie stoi na

przeszkodzie temu, by *moja* świadomość była świadkiem *twojej* śmierci, z chwilą gdy śmierć i świadomość lęgną się w dwóch głowach. Ktoś zaraz powie, że filozofia trzeciej osoby także zajmuje się trzema czasami; lecz owe trzy czasy w jej wypadku są w pewien sposób złudne, co czyni z nich trzy trudno rozróżnialne warianty czasu przeszłego, czy też raczej pewnej bezczasowości: wystarczy porównać ostatnie chwile Sokratesa opowiedziane przez Platona z ostatnimi chwilami Mikołaja Lewina w relacji Tołstoja, by wyczuć całą różnicę, która oddziela abstrakcyjną, bezczasową i bezosoboową współczesność od jaskrawej współczesności: w *Fedonie* uczniowie wsłuchują się w jedną, jedyną prawdę, w *Annie Kareninie* zaś bliskość tajemniczego wydarzenia, które na wieki i tragicznie zamknie pewien los i które autor stara uchwycić się na gorąco, „jak najbliżej!". Czy nie jest to podstawowy wymóg, ale i akrobatyczna trudność towarzysząca filozofii śmierci?

Trzy walory czasu — przeszłość, teraźniejszość, przyszłość — zakreślają, w przybliżeniu, ogólne ramy naszych poszukiwań. Śmierć w czasie przyszłym jest dziedziną przynależną pierwszej osobie; lecz filozofia drugiej osoby może wesprzeć tutaj filozofię pierwszej osoby; ponieważ zdobycie pewnej świadomości zawsze i niejako z natury rzeczy *poprzedza* śmierć, to w trakcie dochodzenia do niej można dowolnie powtarzać introspekcyjne badania. O ile świadomość aprioryczna może być samoświadomością, o tyle świadomość towarzysząca może być tylko twoją świadomością... lub też moją, gdy mowa o tobie. Jeśli pierwsza osoba poznaje się na rzeczy „przed", to druga (ty wobec mnie i ja wobec ciebie) poznaje rzecz *w jej trakcie*: gdy odroczenie doprowadzone do kresu bliskości redukuje się do zera, gdy Ty jesteś wciągnięty w wir własnej śmierci, trzeba, by świadkiem wydarzenia był ktoś najbliższy; tym świadkiem będę ja, który do umierającego zwracam się po imieniu. To, co się dzieje po śmierci, umyka zwłaszcza mnie, którego śmierć właśnie unicestwiła. Tak więc świadomość ostateczna lub pośmiertna jest siłą rzeczy domeną drugiej i trzeciej osoby; z braku pośredniego przekazu czyjaś śmierć wymaga świadomości drugiego, a owa świadomość komentuje ową śmierć, tak jak komentuje się przeszłość. *Pani umiera... Pani umarła...* Śmierć przed, śmierć w trakcie, śmierć po...

PRZYPISY

[1] Zob. P. L. Landsberg, *O sprawach ostatecznych*, tłum. B. Kazimierczyk, Warszawa, „Pax" 1967.

[2] E. Ionesco, *Król umiera, czyli ceremonie*, w: *Teatr*, t. 2, tłum. A. Tarn, Warszawa, PIW 1967, s. 374.

[3] Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa, PWN 1984, 195b: „[...] przed starością ucieka [...], przebywa z młodymi, bo sam jest młody."

[4] Zob. J. Cassou, *La mort et la sarcasme* (*Cahiers du Sud*).

[5] L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, w: *Opowiadania i nowele. Wybór*, Wrocław, Ossolineum 1985.

[6] I. Bunin, *Vie d'Arseniev. Jeunesse*, ks. 1, s. 18 [oryg. *Żyźń Arsieniewa*, Paris 1930-1939, 2 t.].

[7] Zob. znaczącą pracę E. Levinasa *Totalité et Infini* (La Haye 1961), w której mowa jest o Absolutnie Innym.

[8] E. Ionesco, *Król umiera, czyli ceremonie*, s. 385.

[9] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa, „Pax" 1983, s. 137; por. M. Maeterlinck, *La mort*, s. 6.

[10] Zob. J. Cassou, *Le livre de Lazare*, 1955, s. 1.

EDGAR MORIN

Antropologia śmierci

NA GRANICY NO MAN'S LANDU

Jedynym ważnym, racjonalnym, naukowym i oczywistym dokumentem, którym trzeba się wylegitymować pokonując granicę no man's landu, gdzie dokonało się przejście ze stanu „natury" w stan człowieczeństwa, jest narzędzie. Człowiek jest *homo faber*. Kolejne epoki ludzkości wyznaczają jej narzędzia.

Istnieje jednak też inny dokument, bardziej związany z uczuciami, dokument, który nie stał się przedmiotem żadnej metodologii, żadnych klasyfikacji, żadnych wyjaśnień, w którym brak wizy, a który jest jednak nośnikiem pewnego poruszającego do głębi odkrycia: jest to pogrzeb, czyli troska o zmarłych, troska o śmierć. Badacz prehistorii czy też antropolog ulega silnemu wzruszeniu: neandertalczycy „nie byli tacy nieokrzesani, jak się sądzi. Zapewniali swoim zmarłym pochówek" — stwierdza Eugène Pittard [1]. Eseista zaś ze swej strony zupełnie spontanicznie odnajduje pewne ludzkie człowieczeństwo: „Pierwsze wskazówki, mówiące o nowym ukierunkowaniu człowieka, zawarte są w narzędziach z krzemienia i w śladach znajdywanych w jaskiniach. Dochodzą jednak do nich bardzo wcześnie inne dowody uczłowieczenia, dużo bardziej według nas zajmujące: są to pochówki.

Neandertalczyk nie tylko chowa swoich zmarłych, ale w niektórych wypadkach chowa ich razem (grota dzieci w pobliżu Menton). Nie jest to już kwestia jakiegoś instynktu, ale raczej zapowiedź, jutrzenka ludzkiej myśli, którą można tłumaczyć jako pewien rodzaj buntu przeciw śmierci"[2]. Podobną emocjonalną reakcję można spotkać u geografa: „Geografia religijna, czyli mówiąc bardziej dokładnie, geografia praktyk związanych ze zmarłymi, okazuje się geografią w najwyższym stopniu ludzką"[3].

Aż nadto wyraziście widać, do jakich komunałów musiałoby nas doprowadzić porównanie pochówku i narzędzia. Z jednej strony zaświaty, „duchowość", z drugiej zaś strony „tu-ziemskość", zmagania na poziomie ziemi, materia. Powstrzymajmy się od dalszych, tak kuszących myśli: pierwotna myśl jest równie ziemskiej natury jak narzędzie. Zmarli są odwzorowani na podobieństwo żyjących: mają pożywienie, broń, swoje łowy, pragnienia, chwile gniewu..., życie cielesne. Nie odbierajmy jednak pochówkowi wszelkiej wartości, zestawiając go z narzędziem: nazbyt proste byłoby przeciwstawienie skutecznej, przemyślnej, wynalazczej, zawsze pozostającej w stanie gotowości inteligencji, która przekształca człowieka w człowieka, umysłowemu kalectwu, które każe wyobraźni wybiegać w zaświaty...

Narzędzie i śmierć trzeba uchwycić w ich sprzecznej i równoczesnej obecności w samym łonie pierwotnej ludzkiej rzeczywistości. Cóż może łączyć narzędzie, które żłobi swoją drogę w realnym świecie w zgodzie z prawami materii i natury, z pochówkiem, który stanowiąc próg fantastycznego świata, gdzie zmarli żyją po śmierci, zaprzecza w sposób najbardziej niewiarygodny i naiwny pewnej biologicznej oczywistości? Jest to niewątpliwie człowieczeństwo. Cóż to jednak jest owo człowieczeństwo?

Niewiele daje stwierdzenie, że narzędzie uczłowiecza naturę, a życie pozagrobowe — śmierć, jak długo pierwiastek ludzki pozostaje pojęciem podatnym na najrozmaitsze wpływy. Ludzki charakter śmierci można pojąć tylko wtedy, gdy zrozumie się specyficzność pierwiastka ludzkiego. Wówczas rzuca się w oczy jedynie to, że śmierć jest potwierdzeniem jednostki w czasie, podobnie jak narzędzia w przestrzeni; stara się przystosować człowieka do świata, a jednocześnie wyraża jego nieprzystosowalność do tegoż świata, a także możliwości podboju świata przez człowieka.

O CZYM MÓWI PREHISTORYCZNA NIEŚMIERTELNOŚĆ

Tak więc pogrzeb jest pierwszą, podstawową, uniwersalną przesłanką ludzkiej śmierci na granicy antropologicznego no man's landu.

Zmarli z okresu mustierskiego są grzebani: ich szczątki przykrywane są kamieniami, które pokrywają zwłaszcza twarz i głowę. Zapewne dopiero później zmarłemu zaczęto dodawać broń, kości zwierząt, pożywienie. Szkieletowi nadawano barwę krwi. Kamienie nagrobne zaś, czy mają chronić zmarłego przed zwierzętami, czy też uniemożliwić jego powrót do żywych? Zawsze działo się tak, że zwłoki ludzkie wywoływały emocje, którym praktyki pogrzebowe nadawały społeczny charakter, i ta konserwacja zwłok nasuwała myśl o przedłużeniu życia. Z troski o zmarłych wynika ich nieśmiertelność.

Nie istnieje praktycznie żadna grupa pierwotna, nawet najbardziej „prymitywna"[4], która pozostawia zmarłych ich losowi, czy też czyni to bez obrzędów. I tak np. żyjący we wschodniej Syberii Koriacy wrzucają swoich zmarłych do morza — są oni powierzani morzu, a nie porzucani na pastwę losu.

Etnologia ukazuje nam, że zmarli wszędzie[5] byli lub są przedmiotem trosk, które odpowiadają wierze w ich życie pośmiertne (w formie widm, duchów, zjaw itp.) lub w ich odrodzenie. Frazer, któremu zawdzięczamy największy zestaw wierzeń dotyczących zmarłych, zamyka jedno ze swoich dzieł takim stwierdzeniem: „Nie sposób nie być zdziwionym ową siłą — czy też może należałoby raczej powiedzieć: powszechnością — wiary w nieśmiertelność"[6]. Nieśmiertelność zaś definiuje jako *„przedłużenie życia o pewien nieokreślony, ale niekoniecznie nieskończony czas"* (wieczność jest pojęciem abstrakcyjnym i stosunkowo późnym). Praktyki odnoszące się do zwłok, wiara we własne życie zmarłych jawią nam się więc jako zjawiska równie pierwotne jak narzędzie.

Śmierć jest zatem, na pierwszy rzut oka, rodzajem życia, które przedłuża w ten lub w inny sposób byt jednostkowy. Z tej perspektywy jest ona nie „ideą", lecz pewnym „obrazem" (jak mawiał Bachelard), metaforą życia czy też, jeśli się woli, pewnym mitem. I rzeczywiście, w dawnych słownikach śmierć nie występowała jako jakieś pojęcie: mówiono o niej jako o spoczynku, podróży, narodzinach, chorobie,

wypadku, nieszczęściu, wejściu do krainy przodków, a najczęściej o wszystkim tym naraz.

Owa nieśmiertelność każe zatem nie tyle ignorować śmierć, ile, wprost przeciwnie, uznać jej obecność. Jeśli śmierć jako pewien stan jest przyswajana życiu, ponieważ wypełnia się ją metaforami życia, to jest ona, gdy się pojawia, pojmowana dokładnie jako zmiana stanu, „coś", co zmienia normalny porządek życia. Uznaje się, że zmarły nie jest już dłużej zwyczajnym żyjącym, przenosi się go bowiem, poddaje specjalnym obrzędom, składa w ziemi lub pali. Istnieje zatem pewna realistyczna świadomość śmierci, którą można odkryć w danych prehistorycznych i etnologicznych odnoszących się do nieśmiertelności: nie jest to znajomość „istoty" śmierci, ta bowiem nigdy nie była i nigdy nie będzie poznana, ponieważ śmierć nie ma „bytu": jest to znajomość realności śmierci. Jeśli śmierć nie ma „bytu", to tak czy owak jest ona czymś realnym, przychodzi, miewa mejsce. Owa realność otrzymuje zatem swoje imię — śmierć — i, co za tym idzie, zostaje uznana jej nieuchronność: w tej samej chwili, kiedy człowiek ogłosił się nieśmiertelnym, uznał się także za śmiertelnika.

I tak oto właśnie świadomość zarazem neguje i uznaje śmierć: neguje ją jako unicestwienie, uznaje zaś jako zdarzenie. Podobna sprzeczność zdaje się już kiełkować pośród pierwszych danych świadomości. Nie zatrzymalibyśmy się jednak obecnie nad nią, gdyby nie to, że między odkryciem śmierci a wiarą w nieśmiertelność, w samym sercu tej pierwotnej niepodzielności, pojawiła się, nie mniej pierwotnie, pewna strefa strachu i zakłopotania.

„BEZKSZTAŁTNA ŚMIERĆ, OKROPNA, GDY SIĘ NA NIĄ PATRZY..."

Już sam pierwotny fakt prehistorycznego pochówku dopuszczał myśl o istnieniu owej strefy zakłopotania, ale nie pozwalał jej jeszcze odkryć. Także pewne archaiczne „metafory", które służyły wyjaśnianiu faktu zakończeniu życia, jak choroba, pewna cecha odziedziczona po przodkach, los, który przeznacza nam czarownik lub bóstwo [7], jakiś pech lub nieszczęście — wszystko to pozwalało nam podejrzewać istnienie tej strefy.

Co więcej, sytuujące się między chwilą śmierci a chwilą pozyskania nieśmiertelności uroczystości pogrzebowe (w których pochówek jest

tylko jednym z możliwych ich zakończeń) stanowią zespół praktyk, uświęcających i wyznaczających zmianę stanu zmarłego, a zarazem nadają zinstytucjonalizowany kształt mieszanym emocjom: odzwierciedlają poważne perturbacje, wywoływane przez śmierć u żywych. *Pompa mortis magis terret quam mors ipsa* — mówił wszak Bacon. Uroczystości towarzyszące śmierci napawają większym strachem niźli sama śmierć. Lecz owe uroczystości są pochodną tego strachu. To nie czarownicy i kapłani czynią śmierć straszną; jeżeli już, to wykorzystują raczej strach przed nią.

Niemniej w aforyzmie Bacona zachowało się jakieś źdźbło prawdy: uroczystości pogrzebowe wykraczają poza zjawisko śmierci [8]. W rzeczywistości bowiem pewne przejawy uczuć, które są wyzwalane w czasie pogrzebu, odpowiadają pewnym przesadnym manifestacjom, do których prowadzi zbiorowe uniesienie, towarzyszące wszelkiego rodzaju uroczystościom religijnym [9]. Gdy, np. u Waramungów [10], ludzie, kobiety i mężczyźni, rzucają się na umierającego, zadając sobie przy tym ciężkie rany, to zjawisko to można z powodzeniem odnieść zarówno do samookaleczeń towarzyszących podstawowym formom mistyki, jak i do szoku wywołanego śmiercią jako taką. Skądinąd zaś uczucia, jakim się daje wyraz w czasie uroczystości pogrzebowych, połączone z określonym, rzucającym się w oczy rytuałem, mogą bądź wykraczać, bądź nie uwzględniać rzeczywistych uczuć wywołanych przez śmierć, bądź też nadawać im inne znaczenie. Jawne okazywanie bólu, tak charakterystyczne w niektórych obrzędach pogrzebowych, ma dowieść zmarłemu szacunku, jakim darzą go żywi, po to, by zapewnić sobie jego przychylność. U niektórych ludów w tej samej sytuacji okazuje się radość — a robi się to, by zarówno żywym, jak i zmarłemu wykazać, że ten ostatni jest szczęśliwy.

Można już jednak wyczuć, że ów grymas udawanego cierpienia jest zwiastunem jakiegoś pierwotnego wzruszenia [11]. To jest to samo wzruszenie, które stara się podważyć oficjalną radość [12], dającą się odnaleźć w okaleczonej formie w naszych kondolencjach: „po cóż płakać, wszak on jest teraz szczęśliwszy od nas" [13].

I tak możemy przeczuć cały splot perturbacji związanych ze śmiercią. Jeśli pragniemy je wydzielić i poznać, to spośród działań związanych z pochówkiem musimy wyróżnić te, które mają najbardziej gwałtowny

charakter, dlatego, że ich następstwem jest owa pierwotna, a równie jak uroczystości pogrzebowe uniwersalna instytucja, jaką jest żałoba. Odkryjemy szybko, iż najistotniejsza rola przypada tutaj *lękowi przed rozkładem zwłok*.

Lęk ten jest źródłem wszystkkich praktyk, do jakich uciekał się człowiek, począwszy od pradziejów, by przyśpieszyć rozkład ciała (kremacja i endokanibalizm), by go uniknąć (balsamowanie) bądź też, by go oddalić (ciało wywożone gdzie indziej lub opuszczane przez żywych). Nieczystość rozkładającego się ciała określa, jak to niebawem zobaczymy, traktowanie trupa w czasie uroczystości pogrzebowych.

Napawający strachem rozkład ciała kogoś drugiego jest odczuwany jako zaraźliwy. U Unalitów z Alaski wszyscy mieszkańcy wioski nazajutrz po czyjejś śmierci czują się bardzo słabi (we Francji mówi się: to odejmuje ręce i nogi); w dzień później są już trochę silniejsi, a trzeciego dnia ich życie powraca do normy: zwłoki zamarzają. Andamanie, gdy ktoś umrze, opuszczają wioskę na kilka miesięcy i zawieszają girlandy z liści, by ostrzec obcego przed niebezpieczeństwem. Wracają dopiero, gdy szczątki ulegają już „odkażeniu" i urządzają wówczas rodzinną ceremonię zamykającą okres żałoby.

Znaczna część praktyk pogrzebowych i popogrzebowych ma na celu ochronę przed zaraźliwą śmiercią, nawet jeśli te praktyki mają służyć tylko ochronie zmarłego, którego złowieszcze widmo, związane nierozłącznie z ulegającym rozkładowi ciałem, prześladuje żyjących: stan zakażenia, w jakim pozostaje owo „widmo" w momencie rozkładu, jest jedynie fantastycznym przeniesieniem stanu skażenia żyjących. Jak to z powodzeniem ukazał Robert Hertz[14], okres żałoby odpowiada okresowi rozkładu ciała. „Nieczystość" zmarłego polega na tym, że ulega on rozkładowi, tabu zaś związane z nieczystością, które uderza w krewnych i zobowiązuje ich do noszenia jakiegoś wyróżniającego znaku lub też do ukrycia się, to właśnie żałoba, czyli poddanie kwarantannie rodziny, w której panuje zaraźliwa śmierć. I tak najsilniejsze z zaburzeń ujawniających się w trakcie uroczystości pogrzebowych obrały sobie za siedzibę gnijące zwłoki, ową straszliwą rzecz, to „nie wiadomo co, które nie ma nazwy w żadnym języku". Lecz rozkład zwłok nie jest jedynym źródłem zaburzeń: dowodem na to jest fakt, iż poza rozkładem, poza obrzędami pogrzebowymi, poza

żałobą nad całym ludzkim życiem panuje dający się wykryć stały system obsesji i lęków, który ujawnia tak niezwykle istotna dla pierwotnych ludów *ekonomia śmierci*. Ekonomia śmierci może przeniknąć do głębi życia codziennego i owo życie zdominować[15]. Na wysokich płaskowyżach Madagaskaru Kiborysowie budują przez całe życie murowany dom swojej śmierci. Pochówek często doprowadza do ruiny chińską rodzinę, której oszczędności całego życia zostają przeznaczone na budowę domu dla zmarłego. W wielu kulturach domostwa zmarłych są o ileż wspanialsze od domów zajmowanych przez żywych. Bachofen zupełnie słusznie mógł wołać, „iż budowano raczej dla zmarłych niż dla żywych". A w końcu, cóż nam pozostało w spadku po minionych tysiącleciach, jeśli nie pomnikowe grobowce i świątynie? Owe potworne wykwity, które skaziły całe ludzkie życie, ta niewola, której kresem są dni, kiedy przeżywa się własną śmierć, ten wspaniały patologiczny strup, o którym mówią nam zniszczenia spowodowane rakowatością śmierci.

Obok tej obsesyjnej obecności śmierci trzeba także uwzględnić obsesyjną obecność zmarłych, co jest jednym z najbardziej rzucających się w oczy i najlepiej poznanych aspektów archaicznej mentalności. „Duchy" (czyli zmarli) są stale obecne w codziennym życiu, rządzą losami, polowaniem, wojną, zbiorami, deszczem itd. Pojawiają się również w czasie snu, co jest ostatecznym sprawdzianem obsesji. Spośród stu siedemnastu snów Indian z Ameryki Północnej zebranych przez panią Blackwood trzydzieści osiem dotyczyło śmierci i widm zmarłych, dwadzieścia życia codziennego, osiemnaście miało zabarwienie seksualne. J.-S. Lincoln[16] potwierdza ową obecność śmierci w snach, interpretuje ją jednak jako przejaw kompleksu Edypa, tzn. obsesji związanej z pokrewieństwem.

Taka interpretacja, która jest jakby dodatkiem do wszelkich istniejących już uprzednio interpretacji dotyczących roli „duchów" w społeczności archaicznej, ukazuje nam, iż nie należy *apriorycznie* próbować sprowadzać obsesji związanej ze zmarłymi do obsesji śmierci. Możemy jednak oczywiście dorzucić, iż nie byłoby obsesji zmarłych, gdyby u samego źródła nie pojawiła się burząca wszystko śmierć. I tę właśnie rzeczywistość niejako *in statu nascendi* można wyśledzić w świadomości dziecka.

Przez długi czas nie doceniano obecności śmierci w świecie dziecka. Mimo iż przynajmniej w naszym społeczeństwie nie doświadcza ono rozkładalności zwłok, bardzo wcześnie poznaje lęki i obsesje związane ze śmiercią. S. Anthony[17] w swoim bardzo ważnym studium ukazał siłę uczuć i nawyków, jakie u siedmio- lub ośmioletniego dziecka wywołuje śmierć, gdy stanie się ona dla niego samoistną kategorią. M. Thomas na podstawie wyników testu *Historia, do której trzeba dopowiedzieć zakończenie*, przeprowadzanego w celu wykrycia dziecięcych kompleksów, stwierdza, że w 66% przypadków odnoszących się do tych historii pojawił się zupełnie niezwykły temat — śmierć[18]. S. Morgenstern opowiada zaś o małej czteroletniej dziewczynce, która płakała przez całą dobę, gdy dowiedziała się, że wszystkim żywym istotom pisana jest śmierć. Matce udało się ją uspokoić dopiero wtedy, gdy uroczyście jej obiecała, że ona, mała dziewczynka, nie umrze[19].

Lęk przed śmiercią wywołuje magiczne reakcje, takie jak tabu. Jedno z dzieci postanawia nigdy się nie golić, gdyż starcy (ci, którzy umrą) mają brodę. A dziecko nie będzie miało brody, jeśli się nie będzie goliło. Brak brody sprawia, że człowiek się nie starzeje i nie umiera. Inne dzieci nie chcą dotykać kwiatów, które następnego dnia zwiędną. Później przyjdą jeszcze wróżby, związane z przynoszącymi nieszczęścia ptakami, skrzypiącymi meblami, pechowymi liczbami, w których lęk przed śmiercią będzie zgłębiać przyszłość. A gdy lęk ów osiąga punkt kulminacyjny, pojawia się w naszym społeczeństwie katechizm i boska obietnica, która ma wiele wspólnego z przyrzeczeniem złożonym przez rodziców: „Ty, ty na pewno nie umrzesz".

I w ten oto sposób ekonomia śmierci, obrzędy pogrzebowe, żałoba zarówno w mentalności „archaicznej", jak i dziecięcej, gdy tylko dzieci zdadzą sobie sprawę ze śmierci, potwierdzają wspólnie i ostatecznie istnienie pewnej przesłanki nie mniej istotnej i podstawowej niż świadomość śmierci i wiara w nieśmiertelność: są to zaburzenia, które powoduje śmierć w ludzkim życiu, to, co określa się mianem „«okropność» śmierci".

Nawet dziecko, nawet „dziki człowiek", nawet niewolnik, jak mówi Eurypides, rozmyśla o śmierci i odczuwa strach przed nią. Strach zarazem zgiełkliwy, jak i cichy, który w owej podwójnej postaci da się odnaleźć w całych ludzkich dziejach. Zgiełkliwy — wybucha w trakcie

uroczystości pogrzebowych, w czasie żałoby, rozbrzmiewa gromkim głosem z ambon, da się go słyszeć w wierszach: „Cóż za przerażający widok: bezkształtna śmierć, okropna, gdy się na nią patrzy, straszna, gdy się o niej myśli, lecz jeszcze straszniejsza, gdy się jej zaznaje"[20]. Cichy — toczy człowieka, niewidoczny, tajemniczy, jakby wstydliwy, dochodzi do głosu nawet w zwykłym codziennym życiu. Któż, dotknięty wspólnym nieszczęściem, ośmieliłby się westchnąć? Każdy kryje się ze swoją śmiercią, zamyka ją na dwa spusty, podobnie jak Żydzi z wileńskiego lub warszawskiego getta, którzy wiedząc, że są skazani przez nazistów, oddawali się wciąż swoim zajęciom, grali w karty i śpiewali. I nie chodzi tutaj, przynajmniej nam, o uromantycznianie tego strachu, uczynienie z niego rilkeańskiego jądra owocu życia: nie możemy go jeszcze nijak wymierzyć, umiejscowić w ludzkiej rzeczywistości; nie możemy go jednak także nijak rozrzedzić; on jest — w samej swojej rewoltującej rzeczywistości[21], która może przejawiać się niezwykle gwałtownie — pewną „uniwersalną cechą ludzkości"[22].

Strach ów włada rzeczywistościami na pozór różnorodnymi: może to być cierpienie związane z pogrzebem, lęk przed rozkładem zwłok czy też obsesja śmierci. Ale cierpienie, lęk i obsesja mają pewien wspólny mianownik, jest nim *utrata indywidualności.*

Cierpienie wywołane przez jakąś śmierć pojawia się tylko wtedy, gdy zmarły jako jednostka był znany i obecny. Im bardziej zmarły był bliski, im bardziej było się z nim zżytym, im bardziej był związany więzami rodzinnymi, kochany czy szanowany, czyli „wyjątkowy", tym gwałtowniejsze jest cierpienie; brak zaś emocji lub jest ich niewiele, gdy śmierć dotyka jakiejś istoty anonimowej, która nie była „niezastąpiona". W społecznościach archaicznych śmierć dziecka, która unicestwiała wszelkie związane z nim życiowe nadzieje, jeśli chodzi o uroczystości pogrzebowe, wywoływała niewielki oddźwięk. U Kafrów śmierć wodza wywołuje przerażenie, podczas gdy śmierć kogoś obcego lub niewolnika przechodzi nie zauważona. Wsłuchajmy się w nasze plotki: śmierć gwiazdy filmowej, jakiegoś znanego kolarza, głowy państwa lub też sąsiada z tego samego piętra jest odczuwana silniej niż śmierć dziesięciu tysięcy Hindusów w czasie powodzi.

I tak samo: strach przed rozkładem nie jest niczym innym niż strachem przed stratą indywidualności. Nie należy sądzić, iż zjawisko

gnicia samo w sobie jest czymś przerażającym. Teraz już możemy uściślić: tam, gdzie śmierć nie jest zindywidualizowana, jest tylko obojętność i pozostaje tylko zwykły fetor. Przestajemy się bać, gdy mamy do czynienia ze zwierzęcym ścierwem [23] lub ze zwłokami wroga czy zdrajcy, któremu odmawia się ostatniej posługi, którego porzuca się, by „sczezł" i „zgnił" „jak pies", ponieważ nie uznaje się go za człowieka. Nie boimy się trupa jako takiego, boimy się trupa podobnego do nas, i to właśnie nieczystość tych zwłok jest zaraźliwa.

Obsesja własnego przetrwania ujawnia oczywiście u człowieka, często nawet ze szkodą dla jego życia, uparcie powracającą troskę o ocalenie własnej indywidualności także po śmierci. Strach przed śmiercią jest zatem przeżyciem, przeczuciem lub też świadomością utraty własnej indywidualności, przeżyciem gwałtownym, cierpieniem, lękiem, strachem. Przeczuciem pewnego zerwania, zła, porażki, tzn. przeczuciem traumatycznym. Jest świadomością pewnej pustki, nicości, która otwiera się tam, gdzie występowała indywidualna pełnia, czyli świadomością traumatyczną.

Owa trauma pojawiająca się w samym centrum świadomości śmierci jest pewnym zarodkowym stadium *idei* śmierci (która nie jest niczym innym niż ideą utraty indywidualności), ściśle związanym z realną świadomością faktycznej śmierci. Idea ta przeciwstawia się, będąc jednak cały czas ściśle z nimi związana, metaforom nieśmiertelności, które wypełniają śmierć życiem. Idea śmierci, w ścisłym sensie tego słowa, jest ideą beztreściową, czyli, jak kto chce, taką, której treść jest nieskończoną pustką. Jest to najbardziej pusta ze wszystkich pustych idei, skoro jej treść jest czymś nie do pomyślenia, nie do zgłębienia, jakimś pojęciowym „nie wiadomo czym", któremu odpowiada trupie „nie wiadomo co". Jest to idea traumatyczna w pełnym rozumieniu tego słowa [24].

Kompleks utraty indywidualności jest zatem kompleksem traumatycznym, który rządzi wszelkimi zaburzeniami wywołanymi przez śmierć i który w tym dziele nazwiemy *traumą śmierci.*

POTRÓJNA PRZESŁANKA ANTROPOLOGICZNA

I tak oto śmiertelna trauma okazuje się przesłanką nie mniej istotną niż świadomość samego faktu zakończenia życia i wiara w nieśmiertelność: mamy zatem do czynienia z pewną potrójną

przesłanką, która u zarania była ściśle zespolona. W ramach archaicznej chronologii perturbacje pogrzebowe lokowały się dokładnie między momentem śmierci a zdobyciem nieśmiertelności. Potrójna rzeczywistość społeczna wiąże się z rzucającą na nią światło potrójną rzeczywistością psychologiczną.

Owa trauma śmierci jest w pewien sposób wypełnieniem luki między świadomością śmierci a chęcią bycia nieśmiertelnym, sprzecznością przeciwstawiającą z jednej strony nagi fakt śmierci, a z drugiej — chęć przeżycia. Okazuje się, że ta sprzeczność była silnie odczuwana już u samego zarania ludzkości: czyż znane byłoby człowiekowi owo tak szokujące dlań przeżycie, gdyby w zupełności uznał swoją nieśmiertelność? Jeśli jednak trauma śmierci odsłania tę sprzeczność, to jednocześnie w jakiś sposób ją wyjaśnia — dostarcza nam klucza, za pomocą którego można ją pojąć.

Ukazuje nam, iż świadomość śmierci jako zakłócającego zdarzenia przez sam fakt, że jest świadomością realistyczną zawiera w sobie świadomość traumatycznej realności śmierci: przede wszystkim zaś ukazuje nam, że owa świadomość w stadium początkowym — a tego dotyczy nasza analiza — jest czymś więcej niż tylko uchwyceniem jakiegoś wadliwie określonego zdarzenia; jest to już świadomość (mniej lub bardziej rozpowszechniona) utraty indywidualności, a więc mniej lub bardziej realistyczna oraz mniej lub bardziej traumatyczna, niż można było sądzić na początku. Jednocześnie możemy dostrzec, że owa trauma i ów realizm pozostają ze sobą w ścisłym związku: im bardziej człowiek odkrywa, iż poza gnilną rzeczywistością trupa pojawia się utrata indywidualności, tym bardziej jest „przerażony"; im bardziej dotyczy go śmierć, tym bardziej odkrywa, iż jest ona nieodwracalną utratą indywidualności. Realistyczna świadomość śmierci jest traumatyczna w samej swojej istocie, tak jak traumatyczna świadomość śmierci jest realistyczna sama przez się. Tam, gdzie nie pojawia się jeszcze trauma, gdzie trup nie jest jeszcze czymś wyróżnionym, nie ma jeszcze świadomości fizycznej realności śmierci. Wniosek taki można wyciągnąć z poświęconych dziecku prac Piageta i z prac Leenhardta, traktujących o Kanakach.

Gwałtowność traumy wywołanej przez to, co neguje indywidualność, rodzi zatem nie mniej silną afirmację indywidualności bądź to własnej,

bądź też kogoś nam drogiego lub bliskiego. Indywidualność, która buntuje się przeciw śmierci, jest indywidualnością afirmującą się wbrew śmierci.

Eksperymentalnym, uchwytnym dowodem tej afirmacji jest odprawa dana zgniliźnie, nieśmiertelność będąca afirmacją indywidualności poza śmierć. Nieśmiertelność nie zasadza się na nieznajomości rzeczywistości biologicznej, lecz na jej uznaniu (pochówek), nie na zamknięciu oczy na śmierć, lecz na jej uświadomieniu. Fakt, że to „uświadomienie" jest nie rozmyte, ale ogarnięte przez przeżycie jak przez falę, której nie sposób się oprzeć, ujawnia nam niezwykłą siłę owej afirmacji indywidualności. Dobitność i powszechność afirmacji nieśmiertelności jest dokładnie taka sama jak dobitność i powszechność afirmacji indywidualności.

Potwierdzenie indywidualności rządzi zatem świadomością śmierci, traumą śmierci i wiarą w nieśmiertelność w sposób zarazem globalny i dialektyczny. Dialektycznie — ponieważ świadomość śmierci przywołuje traumę śmierci, która z kolei znajduje odzew w nieśmiertelności; ponieważ trauma śmierci czyni bardziej realnymi świadomość śmierci i odwołanie się do nieśmiertelności; ponieważ siła dążenia do nieśmiertelności jest funkcją świadomości i traumy śmierci. Globalnie — ponieważ owe trzy elementy są bez reszty zespolone w ramach świadomości archaicznej. Jedność, jednorodność owej potrójnej dialektycznej przesłanki, którą moglibyśmy określić ogólnie mianem *ludzka świadomość śmierci* (która nie jest jedynie świadomością odwołującą się do realności śmierci) jest uchwytnym rezultatem indywidualności. Możemy dostrzec, iż owa przesłanka jest *przyrodzoną cechą* afirmacji indywidualności.

Jeśli chwilowo nie możemy zapuścić się w nieznane owego *antropologicznego no man's landu*, to przyjrzyjmy się raz jeszcze genezie świadomości u dziecka opisanej w pracach Piageta i S. Anthony'ego; ów kongenitalny, wrodzony, związek łatwo teraz dostrzec: dziecko zaczyna odczuwać, że śmierć dotyczy również jego w chwili, gdy staje się we własnej świadomości jednostką. Śmierć przestaje oznaczać zwykłą nieobecność lub zatrzymanie się ruchu czy życia; z tą chwilą pojawiają się lęki przed śmiercią i obietnica nieśmiertelności. Wraz z potwierdzeniem indywidualności ujawnia się więc jednocześnie

potrójna przesłanka śmierci. Strach przed śmiercią i świadomość śmierci znikają nie tylko wtedy, gdy śmierć przybliżając się w trakcie choroby, zadając rany, niszczy indywidualność. Strach przed śmiercią słabnie wtedy, gdy człowiek jest jeszcze w pełni świadomy, gdy nadwątleniu ulega „mięsień" odpowiedzialny za autoafirmację. I dlatego też te osoby, których całe życie było naznaczone myślą o śmierci, okazują w chwili fizycznej agonii spokój, zadziwiający nawet ich samych. Nazywa się to „pięknem" umierających i wydaje się, że gatunek roztacza opiekę nad dogorywającą jednostką.

Nie zawsze, ale jednak często w owej mrocznej a spokojnej agonii możemy ze wzruszeniem dostrzec, że ostatecznym siedliskiem świadomości śmierci jest „ja". Świadectwo tych, którym „cudem" udało się ujść śmierci (topielców, chorych itd.), bardzo często przychylnie ocenia to dziwne uczucie odnoszące się do jednostkowej przeszłości, która odżywa w zawrotnym tempie, „jak jakiś film", w całości lub we fragmentach; dzieje się zupełnie tak, jak gdyby indywidualność u progu śmierci chwytała się ciała, rozkwitała ostatni i jedyny raz, jak gdyby ostatnia jasna myśl, ostatni przebłysk dogorywającej świadomości był wyrażającym pewność westchnieniem Anny de Noailles, które wydała z siebie, nim skonała: „To ja [...] Jeszcze tu jestem [...]".

Artykuł V. Eggera *Le moi des mourants* (Ja umierających) przynosi nam potwierdzenie tego punktu widzenia, przynajmniej w odniesieniu do osoby dorosłej należącej do naszej cywilizacji. „Wątpię — pisze V. Egger — by dorosły przedstawiciel naszej cywilizacji mógł postrzegać śmierć, nie doświadczając w ten lub w inny sposób bardzo silnych doznań związanych z jego indywidualnym ja"[25]. Dyskusje wywołane artykułem Eggera i nasze własne spostrzeżenia ukazują nam ponadto, iż ostatnią jasną myślą dzieci w wieku ośmiu-trzynastu lat zdaje się myśl: „Nigdy więcej nie zobaczę mojej mamy". Nie pozostaje to w sprzeczności z naszym punktem widzenia. Jeśli nawet w chwili śmierci pojawia się z największą siłą afirmacja jednostki, to nie musi to być konieczne afirmacja własnego „ja". Może to być także afirmacja pewnego „ty", a także jakiegoś „ideału", jakiejś „wartości", jakiegoś „sztandaru" w wypadku dogorywającego żołnierza czy też jakiegoś „dzieła, które trzeba kontynuować", gdy mamy do czynienia z prawodawcą.

I tak owo „ty" czy też ta „wartość" okazują się silniejsze niż „ja", tak silne, jak śmierć, mogą pokonać strach, mogą skłonić do narażenia się na śmierć. To podstawowe zjawisko, które przebadamy dalej w jego własnym świetle, przeczy oczywiście potrójnej przesłance, której siłą sprawczą jest strach przed śmiercią. Równocześnie jest ono jej potwierdzeniem, ponieważ dowodzi w sposób ostateczny, że ta jest związana *z bezwarunkowym potwierdzeniem ja.*

Starając się zatem uchwycić ową potrójną przesłankę w perspektywie prehistorycznej, etnologicznej czy psychologicznej (psychologia dziecka) możemy zapewnić, że bezwarunkowe *potwierdzenie jednostki stanowi podstawową rzeczywistość ludzką.*

Owa podstawowa rzeczywistość ustępuje jednak pod naporem innej — jest nią potwierdzenie rzeczywistości grupowej ponad jednostką. Zobaczymy, że strach przed śmiercią jest ściśle uzależniony od stopnia wyzwolenia jednostki spod władzy swojej grupy i że, wzajemnie, niezbędna obecność grupy niszczy, odpycha, hamuje lub usypia świadomość śmierci i strach przed nią.

Niebawem ujrzymy, jak konkretnie, nieprzerwanie przez całe dzieje ludzkości ulegała zaburzeniom sprzeczna symbioza świadomości śmierci z wiarą w nieśmiertelność; w jaki sposób świadomość odwołująca się do realności podważała mit nieśmiertelności, jak mit nieśmiertelności unicestwiał ową świadomość, jak trauma mogła zatruć całą radość życia i jak wiara w nieśmiertelność mogła uczynić traumę mniej straszną, gdy męczennicy rzucali się w paszczę dzikiej bestii lub oddawali się świętej wojnie. Jak w końcu różnorakie ludzkie *zajęcia* mogły się przyczynić do zepchnięcia w niepamięć lub do przezwyciężenia strachu przed śmiercią. Należy jednak zwrócić baczną uwagę na fakt, że jak dotąd żadne społeczeństwo, biorąc pod uwagę także i nasze, nie zaznało smaku pełnego zwycięstwa bądź to w postaci nieśmiertelności, bądź to w postaci zdemitologizowanej świadomości śmierci, nie przezwyciężało ani nie pokonało strachu przed śmiercią.

Zanim zakończymy ten rozdział, musimy uczynić dwa zastrzeżenia. Zastrzeżenie pierwsze: musimy uściślić, że podkreślaliśmy nie tyle troistość przesłanki ludzkiej świadomości śmierci (na którą składa się: świadomość realistyczna, świadomość traumatyczna i afirmacja życia pośmiertnego), ile ich *pierwotne*, *dialektyczne współistnienie*. Należy

także uściślić, że zajęci byliśmy nie tyle stosunkiem między świadomością śmierci a jednostką, ile relacją między świadomością śmierci a *potwierdzeniem indywidualności.* I w tym kontekście nabierają wartości nasze przykłady odnoszące się do pochodzenia idei śmierci u dziecka i unicestwienia tej idei u umierającego. Inaczej mówiąc, nie staraliśmy się ponownie odkryć pewnych truizmów wychodząc od danych społecznych i psychogenetycznych, lecz staraliśmy się wyjść poza nie.

Zastrzeżenie drugie: zależy nam na podkreśleniu, że to, co nazwaliśmy „ludzką świadomością śmierci", jest jedynie częścią, jednym z dwóch biegunów antropologicznej rzeczywistości śmierci. Jak się bowiem przekonamy, obok strachu przed śmiercią istnieje także jego przeciwieństwo — wystawianie się na nią. Z konieczności jednak, co być może tłumaczy w jakiś sposób słabość naszego dialektycznego wywodu, woleliśmy zacząć od jednego z biegunów owej sprzeczności.

ŚMIERĆ WE WSPÓLNOCIE A ŚMIERĆ W SAMOTNOŚCI

ŚMIERĆ A UJEDNOSTKOWIENIE: PIERWIASTEK CYWILIZACYJNY, CYWILNY, OBYWATELSKI

Chodzi teraz o to, by traktując skądinąd równorzędnie wszelkie dane i abstrahując od samoistnego niebezpieczeństwa śmierci, ujrzeć, w jaki sposób afirmacja grupy społecznej, która dokonuje się w jednostce, tłumi traumatyczną obecność śmierci i jak, odwrotnie, afirmacja jednostki poza społeczeństwem lub w jego obrębie na nowo wywołuje lęk przed śmiercią.

W grupie pierwotnej, w której z trudem przychodziła na myśl obecność śmierci, tj. istnienie indywidualności, gdy jeszcze nie istniały obrzędy pogrzebowe i wiara w życie pośmiertne, jednostka była poddana presji grupy znacznie silniej niż w społecznościach późniejszych.

Lévy-Bruhl bez przerwy powtarzał, że „żyć, znaczy przynależeć w zupełności do swojej grupy", że „żywi lub zmarli członkowie klanu należą do grupy, do klanu" [26]. „Można by stwierdzić, że odczucie,

które żywi jednostka w odniesieniu do swej egzystencji, jest odczuciem współistnienia z innymi członkami grupy, pod warunkiem, że nie ma się tutaj na myśli stadnego istnienia niższego rodzaju zwierząt, żyjących w koloniach, lecz po prostu istnienia mające poczucie nieuchronnej, stałej i wzajemnej zależności, która zresztą na co dzień nie jest formalnie odczuwana, właśnie dlatego, iż tak jak ciśnienie atmosferyczne jest stale obecna". Lévy-Bruhl dodaje jeszcze, że: „Uczestnictwo jednostki w społeczności jest przesłanką bezpośrednią, która zawiera się w jej odczuwaniu własnego istnienia"[27].

I dlatego właśnie, jak wielokrotnie podkreślali Frazer[28], Hocart[29] i inni, strach przed śmiercią jest znacznie mniej wyrazisty w społecznościach pierwotnych niż w społeczeństwach bardziej rozwiniętych. Frazer myli się jednak, gdy podkreśla splendor i wszechmoc idei chrześcijańskich, które są odpowiedzialne za „ucywilizowanie" naszego lęku przed śmiercią. Myli skutki z przyczyną: ów splendor jest tylko jednym z elementów ogólnego procesu indywidualistycznej cywilizacji, chrystianizm zaś, jak zobaczymy dalej, jest drugim.

Jeden z najbardziej zastanawiających skutków tyranii, którą grupa pierwotna sprawowała nad śmiercią jednostki, został odkryty przez M. Maussa. Chodzi o „te wypadki *gwałtownej śmierci jednostek*, kiedy owe *jednostki wiedzą lub wierzą* (co wychodzi na to samo), że *umrą* i dlatego właśnie umierają"[30].

W tych zadziwiających przypadkach, gdy podmiot nie jest chory, gdy „sądzi jedynie, z racji ściśle określonych przyczyn społecznych, iż znajduje się w stanie bliskim śmierci" z powodu złamania tabu lub popełnienia jakiegoś świętokradczego czynu, ciało okazuje posłuszeństwo magicznemu wyrokowi i umiera bez sprzeciwu, nie z własnej woli. Potwierdzenie „świadomości zbiorowej" w świadomości indywidualnej jest tak silne, że grzesznik, nawet mimowolny, sam na sobie wykonuje wyrok śmierci, który jest wynikiem złamania tabu. Jeszcze nawet dzisiaj osoba odpowiedzialna za jakąś społeczną katastrofę może sobie zadać śmierć (japońskie harakiri). I oto śmierć nie nadchodzi już osamotniona: sprowadza ją pewien określony, choć konieczny czyn i tym samym samobójstwo to jest wyrazem pewnego właściwego jednostce uczucia, sprowadzającego się do tego, że jest pozbawiana honoru. Uprawomocnia ono zatem absolutną transcendencją społeczeństwa. Tam, gdzie

społeczeństwo potwierdza się kosztem jednostki, gdzie jednocześnie jednostka odczuwa to potwierdzenie jako bardziej wiarygodne niż potwierdzenie własnej indywidualności, tam ustępuje strach przed śmiercią i niechęć do niej, tam mogą one zostać pokonane.

WOJOWNIK A ŚMIERĆ

Wojna jest powszechnym (i współczesnym) przykładem oderwania obecności faktycznej śmierci od przewagi afirmacji społeczeństwa nad afirmacją jednostki. Stan wojny prowadzi do ogólnej zmiany świadomości śmierci. Jest ona mało wyczuwalna, gdy społeczeństwo jest historycznie nastawione na wojnę, jak Sparta z V i IV wieku p.n.e. lub Dahomej przed podbojem czy imperium Inków, albo kiedy zagrożenie zmusza je na dłuższy lub krótszy czas do pozostawania w stanie oblężenia. Zmiana ta jest bardziej zauważalna, gdy w czasie pokoju struktury liberalne przekształcają się w struktury wojenne.

Oblężona społeczność, w stanie wojny, zamyka się wówczas w sobie, tak jak jednokomórkowce, które przybierają formę krystaloidów. Społeczność otacza się pancerzem, maleje jej ruchliwość, wstrzymuje oddech, aby przetrwać; oto autarkia wojny, blokada, oblężenie, ojczyzna w niebezpieczeństwie. Społeczność zamyka jednostkę w swoich objęciach, ta zaś pogrążona w pierwotnym uczestnictwie przestaje wówczas być sobą, jest ojczyzną w niebezpieczeństwie. Spencer ujawnił podstawową cechę sytuacji, pojawiających się już to w czasie wojny, już to podczas chwilowego oblężenia, już to podczas rządów wojskowych: „Władza Państwa nad jednostką jest społeczną cechą państwowości nastawionej na wojnę"[31]. Społeczeństwo prowadzące wojnę staje się, i samo to głosi, rodzajem gatunku biologicznego, tym, co określono mianem *rasa*. Wojskowi i faszyści narzucający militaryzujący społeczeństwo styl, chętnie mówią o „zaletach rasy". „Generał" ucieleśnia „generalność" państwa w stosunku do partykularności jednostki; ta ostatnia schodzi na drugi plan w chwili, gdy rozpoczyna się walka o życie lub śmierć społecznego „phylum". Tak oto wtopiony w swoją grupę, nad którą zawisło niebezpieczeństwo lub która ulega mobilizacji, męczennik, bojownik, oblężony, krzyżowiec wyzbywa się strachu przed śmiercią.

Tchórz staje się bohaterem, jak mawiał Malraux, odwaga jest

kwestią organizacji. A organizacja pojawia się sama z siebie: wszak społeczeństwo ujmuje jednostkę „organicznie". Prasa, powieści, komunikaty, poematy bez ustanku wykuwają mentalność epicką i zalecają „traktowanie życia jako wroga" (Tyrteusz). Tytuł bohatera jest w czasie wojny tytułem najbanalniejszym, stosuje się go bowiem do każdego walczącego, który umiera właśnie śmiercią „bohaterską". Jedyną bezpośrednią pociechą może być dla bohatera uśmiercenie wroga, zemsta na plugawym przeciwniku, przeklętym psie, żółtym, czarnym lub czerwonym. Śmierć bohatera staje się czysta dzięki wrogom, którym można odebrać życie.

Ta magiczna, nacechowana ofiarnością postawa jest skutkiem ogólnego regresu świadomości, który rodzi wojna[32]: w paroksyzmie tego regresu znika zupełnie świadomość śmierci. Śmierć nie tylko nie jest już odczuwana jako coś traumatycznego, lecz znika „z pola widzenia". Jest to śmierć na polu bitwy, bez księdza i pochówku, obecna w stosach ciał i szczątków, w prawdziwym śmietnisku lub, rzecz streszczając, w anonimowym drewnianym krzyżu. I tak oto w bohaterskim napięciu bitwy, w jakiejś zwierzęcej solidarności, w bestialskiej walce, w obsesji ataku i obrony może ulec przekreśleniu wraz z pierwiastkiem ludzkim jako takim całe człowieczeństwo śmierci (świadomość, trauma, nieśmiertelność). Okropność śmierci wychodzi na jaw później, gdy wojna już dobiegła końca. Literatura epicka często wspomina o bezmiernym zdziwieniu lub retrospektywnej odrazie. Bohater staje się niezdolny do ryzykowania życia, nawet do skrzywdzenia muchy. Turyści wysiadający z autokarów i spacerujący po mrocznych galeriach Fortu Vaux są poruszeni, gdy zaglądając przez okienko *ossuarium* Douaumont widzą wielki stos kości. A potem, w filmie Abla Gance'a zmarli spod Verdun podniosą się, by zapobiec nowej wojnie. Lecz ci nieszczęśnicy wrócą pod ziemię, gdy tylko wybuchnie nowy konflikt.

Tak oto w okresach wojny, gdy społeczeństwa zespalają się, gdy obowiązują twarde reguły mające doprowadzić do przetrwania i zwycięstwa, w tych okresach śmierci, mówiąc krótko, śmierć znika, a wraz z nią znikają towarzyszące jej troski. W czasie pokoju, gdy życie płynie spokojnie, pojawia się znowu strach i jednostkowa trwoga. Idea śmierci ogarnia zatem jednostkę, która odkryła swoją odrębność. „Śmierć jest ideą cywilów"[33].

I udało się nam być może odgadnąć, co w społeczeństwach rozwiniętych każe ludziom, których prześladuje śmierć, szukać niebezpieczeństwa, bohaterstwa, uniesienia, jednym słowem, wojny. Szukają oni zapomnienia śmierci w śmierci.

Przeciwstawiliśmy wyżej, według pewnej idealnej typologii, stan wojny stanowi pokoju. W rzeczywistości nawet w społeczeństwach niemilitarnych instytucje wojenne wywierają przemożny wpływ także w czasie pokoju i otacza się w nich troską podtrzymywany przez państwo wojowniczy patriotyzm. Dzieje się także i tak, że nawet w czasie wojny niektóre dziedziny mogą pozostać poza zasięgiem wojennego unicestwienia. Skądinąd zaś, w niektórych epokach, np. w XVIII stuleciu, wojna mogła występować jako działalność wysoce wyspecjalizowana, jej prowadzenie zaś angażowało tylko armie, podczas gdy stosunki między obywatelami zwaśnionych państw były utrzymywane nadal bez zmian. Należy zauważyć, że począwszy od wojny 1914 r. stosunki między wojną a śmiercią stały się bardziej złożone niż kiedykolwiek dotąd. Z jednej strony, w odniesieniu do poprzednich stuleci nastąpiło pewne uwstecznienie wojny, stała się ona bowiem wojną totalną, wciągającą w wir nie tylko żołnierzy, nie tylko ludzi powołanych pod broń, ale także mobilizującą i niszczącą bez rozeznania wszystko, co było życiem, pracą, kulturą. Jednocześnie jednak owo uwstecznienie dokonało się w warunkach takiej ewolucji walki klasowej i takiej indywidualizacji, że przejście od pokoju do wojny dokonuje się nie bez komplikacji. Musi wystąpić długi okres napięcia w stosunkach międzynarodowych, zimnej wojny, w czasie której dokonuje się przygotowanie, czyli ogłupienie umysłów. Jednak i wtedy, nawet gdy się nie uwzględni walki klas, syndrom wojenny nie jest ani całkowity, ani nieuchronny: jedni nie mogą pozbyć się strachu przed śmiercią i wolą w związku z tym zostać dezerterami, „żyć na klęczkach, niż umierać stojąc"[34], inni nie chcą zapomnieć, że wróg także jest człowiekiem. Dwie jednostki — jedna odziana w mundur niebieski, a druga w zielony — mogą w nawale wojennej znaleźć się nagle w jednym leju po bombie. Jest to niezapomniany fragment z *Na Zachodzie bez zmian*. Jak pamiętamy, w filmie nakręconym według powieści Remarque'a, gdy niemiecki żołnierz odkrywa w portfelu rannego „wroga" zdjęcie przedstawiające kobietę i dziecko, zdaje

sobie nagle sprawę, jak dalece kimś indywidualnym i ludzkim jest ten, kto przed chwilą był anonimowym wrogiem... Trzeba także przypomnieć scenę końcową, ową wiosnę w okopach, to rozbuchanie słońca, tego podnieconego motyla, który przysiadł w źdźble trawy... Ktoś wyciąga rękę w jego stronę, czoło wystaje nad obwałowanie i nagle następuje strzał, następuje śmierć, nieodwracalna.

Oczywiste, że istnieje świadomość, że można nie nienawidzić, przeciwstawić się wojennemu ogłupieniu, obwieścić, że jest już możliwe inne człowieczeństwo...

Kiedy jednak przypomnimy, że wojna od zarania ludzkości rządziła w sposób endemiczny każdym klanem, każdym szczepem, każdym ludem i każdym narodem (według Novikowa[35] w ciągu 3357 lat, począwszy od 1496 r. p.n.e., a skończywszy na roku 1861, na dwa tysiące sto trzydzieści lat wojny przypadało dwieścia dwadzieścia siedem lat pokoju, czyli trzynaście lat wojny przypadało na każdy rok, kiedy panował pokój), kiedy wspomnimy, że całe cywilizacje zawdzięczały pokój wojnie, że popadały w stan oblężenia, kiedy uświadomimy sobie wagę struktur wojennych w czasie pokoju (utrzymywanie stałych armii, budżet wojenny, nastawienie produkcji na cele wojenne, literaturę patriotyczną itd.), nie możemy przecenić wagi, jakiej nabiera w nim stałe tłumienie idei śmierci, w mniejszych lub większych dawkach, w imieniu „ojczyzny".

OBYWATELSKOŚĆ A ŚMIERĆ

Między bezwarunkowym potwierdzeniem jednostki, z jednej strony, a bezwarunkowym potwierdzeniem wojującej społeczności, z drugiej strony, rozciąga się oczywiście mieszana strefa codziennego życia społecznego, w której relacja jednostka—społeczeństwo przybiera żywy a złożony kształt, gdzie trudno byłoby bezbłędnie przeciwstawić sobie poszczególne elementy, ale za to łatwo je ze sobą pomieszać. Owa złożoność stanie się przedmiotem naszej analizy w innym miejscu, a przyjrzymy się jej posiłkując się najnowszymi osiągnięciami antropologii. Obecnie zaś chodzi nam o ukazanie, w jaki sposób w warunkach równowagi bądź jej braku państwo oferuje obywatelowi odszkodowanie za śmierć i jak obywatel może, stając się członkiem społeczności, zdobyć moc zdolną unieszkodliwić śmierć.

Oddzielenie moralności obywatelskiej od czystego patriotyzmu nastręcza pewne trudności. Patriotyzm może w niezauważalny sposób urosnąć do rangi moralności obywatelskiej, a ta w równie niezauważalny sposób może się zniżyć do poziomu czystego patriotyzmu. Zgódźmy siy jednak co do tego, że moralność obywatelska zaczyna się z chwilą, gdy człowiek przestaje być częścią stada, gdy przestaje podporządkowywać się bezwarunkowo racji ojczyzny, z chwilą gdy przestaje uznawać zasadę *right or wrong, my country*. Następstwem tego jest fakt, że to państwo służy obywatelom i że w zamian za to jednostka może, gdy pojawia się taka potrzeba, zrezygnować świadomie ze swej przewagi i poddać się państwu, państwo bowiem przedstawia sobą sumę wszystkich obywateli i zawiera w sobie źródło ożywiające wszelką indywidualność. Moralność obywatelska jest oczywiście wytworem społeczeństw rozwiniętych.

Ofiara obywatela na rzecz państwa nie jest anonimowym scaleniem, mamy tu do czynienia z pewną wymianą: jest to pewien rodzaj „umowy społecznej" (mimo że termin ten jest tylko metaforą), którą obywatel ma chęć zawrzeć z Państwem. Państwo roztacza swą władzę nad życiem obywatela, ale daje mu w zamian wieczną chwałę. Chwała ta jest zarazem jednostkowym uniesieniem, niezastąpioną usługą oddaną ojczyźnie oraz nieśmiertelnością społeczną: znaczy to, iż jest ona mieszana; jak obywatelska moralność polega na rozdzieleniu zadowolenia między państwo a jednostkę.

W istocie nie należy jednak zapominać, że poszukiwanie chwały jest także poszukiwaniem „intensywności" w momencie chwały, jest poszukiwaniem szczęścia. Lepiej ryzykować życie, niż wieść marny żywot. Dlatego też należy przedkładać życie prawdziwe, niebezpieczne nad życie nijakie i tak samo śmierć chwalebną nad zwykłą. Chwała jest zatem pewnym ożywieniem życia jednostki. Jednocześnie moment chwały okazuje się wysoką falą zalewającą na zawsze historię, uprzywilejowanym momentem ważniejszym niż śmierć, który pozostanie w świadomości zbiorowej „na wieki". I jest to chwała przynależna nie tylko Atenom wojennym, ale także tym sportowym, obywatelskim czy estetycznym.

Synteza jednostki i państwa zostaje, gdy idzie o śmierć, uwieńczona swego rodzaju obywatelską nieśmiertelnością, w której to, co najlepsze w jednostce, zostaje zapisane w zbiorowości.

Dochodząc do tego punktu moralność obywatelska staje się dwuznaczna, ambiwalentna i skłania się ku jakiejś państwowej lub bohaterskiej religii.

I tak oto, gdy Auguste Comte systematyzował w ramach swojej moralności pozytywnej istotne cechy moralności obywatelskiej, pozwolił sobie na to, by z ojczyzny, rozciągając to na ludzkość, uczynić jakąś Macierz, cielesną, realną quasi-mistyczną Matkę: etyka pozytywna zamieniła się w niezauważalny sposób w pozytywną religię. To w obrębie tej Macierzy zmarli stają się równie obecni jak żywi, a nawet nimi rządzą. Są to zmarli skonsolidowani, żywi w żywych, „zmarli, którzy przemawiają", wedle określenia Melchiora de Vogüé. Schopenhauer bardzo dobrze wyczuwał „praktyczny mistycyzm", który pociągał za sobą niemałą aktywność obywatelską. W przypadku umierającego za ojczyznę „jego własne ja pojawia się u jego pobratymców, w których on sam nadal żyje, jak również w przyszłych pokoleniach, którym się teraz poświęca".

Także „zasługa" przekształca się magicznie w obywatelską nieśmiertelność w łonie bytu zbiorowego. Bohater stara się wierzyć, iż „żyć" będzie w przyszłych pokoleniach, iż będzie „żywą istotą mającą swój udział w ich bojach".

Z drugiej strony kult obywatelskich bohaterów odwołuje się do skojarzeń religijnych nie tylko dlatego, że wyrasta z religii, ale przez samą swoją naturę kultu: porównując heroizację mistyczną boskich bohaterów z heroizacją obywatelską wybitnych ludzi okazuje się, że ta ostatnia jest bez wątpienia laickim zwycięstwem nad śmiercią. Niewiele jednak trzeba, by laickie wysławianie pięknej śmierci zamieniło się w wysławianie religijne. Greckie państwo-miasto podtrzymywało wyścig do chwały uciekając się do nagród, zapłaty czy pochwały, czyli niemal do jakiegoś kultu.

Podobną szczątkową skłonność do kultu odnajdujemy w naszych narodowych ceremoniach pogrzebowych, w naszym Panteonie, w naszym uwielbieniu „pięknej śmierci", śmierci najszczęśliwszej, o której Sokrates opowiadał Ksenofontowi [36].

Udaje się nam zatem uchwycić tutaj nietrwałość moralności obywatelskiej, która prowadzi do popadnięcia już to w heroiczną religijność, już to w mistycyzm wspólnoty, czyli do rozmycia jednostkowej śmierci

w ramach bądź to ubóstwienia, bądź to włączenia do nieśmiertelnego obywatelskiego ciała społeczeństwa.

Zmierzając w innym kierunku, ku ściśle pojętej postępowej laickości, moralność obywatelska miałaby się rozciągać na państwo powszechne i na całą ludzkość: staje się wówczas moralnością *tout court*, tj. cnotą. Rousseau za Plutarchem, a zwłaszcza wielcy republikanie-praktycy, Robespierre, Saint-Just, uczynili z cnoty jeden z głównych elementów systemu obywatelskiego. Cnota polega bowiem właśnie na umiejętności uczynienia ze swojej szczególnej sprawy cząstki sprawy wspólnej, uczynienia swego życia cząstką życia wspólnoty. Cnota nie jest w żaden sposób rezygnacją z indywidualności, jest jej uświęceniem. Istnieje jakaś cudowna harmonia między cnotą obywatelską a państwem demokratycznym, utożsamienie człowieka publicznego z człowiekiem prywatnym. Właśnie dzięki cnocie obywatelskiej prawa państwowe nabierają charakteru uniwersalnego, przestają być sprawą poszczególnych jednostek. I właśnie dzięki tej uniwersalności obywatel jest wolną jednostką. W systemie tym w zamian za to, że państwo zgadza się służyć jednostce, cnota zgadza się rzucić wyzwanie śmierci. Zarówno traumatyzm śmierci, jak i złuda nieśmiertelności zostają okiełznane: moja śmierć się nie liczy, gdyż ma ona, tak jak moje życie, służyć tworzeniu innych pełnych cnót indywidualności, które z kolei...

Z tymi ambiwalentnymi elementami moralności obywatelskiej stopiły się w społeczeństwach Zachodu zasady epikurejskie i stoickie, aby stworzyć pewien rodzaj laickiej wulgaty, która przeciwstawia śmierci swoją „mądrość".

Jest to mądrość bojownika, uczonego, prawodawcy, mającego w pamięci uniwersalność wyższego rzędu, której się poświęca goniąc również za słodkim dreszczem chwały. Jest to mądrość „wielkiego człowieka", który spełniając swoje nieśmiertelne dzieło, odpycha od siebie śmierć, ale również mądrość maluczkiego, który widząc, jak umierają wielcy tego świata, wie, że byłoby zarozumiałością z jego strony sądzić, że uda mu się uniknąć wspólnego wszystkim losu. „Umrzyj więc, przyjacielu, skoro Patrokles, który więcej był wart niż ty, już nie żyje". „Moje dzieło przeżyje" — puszy się dumnie wynalazca. „Pracuję dla przyszłych pokoleń — rozczula się ten, który rozciąga swoją miłość na całą mającą przyjść po nim ludzkość. Przyjaźń,

braterstwo, zapał w pracy, społeczne ciepło, sam rozmach życia obywatelskiego — wszystko to zadaje ciosy postępom śmierci, spycha strach na margines.

Nie będziemy teraz stawiać pytań, czy jest to moralność „prawdziwa", czy „fałszywa" — zajmiemy się nią później.

MIĘDZY PEŁNIĄ A PUSTKĄ: SAMOBÓJSTWO

W ostatecznym rozrachunku indywidualizm przechodzi w kosmopolityzm: nakierowany na indywidualność ruch zmierza ku uniwersalności — i na odwrót. Lecz kosmpolityzm okazuje się cywizmem rozciągniętym na całą ludzkość, ujawnieniem ponad partykularnymi przesądami tego, co jest zwane w optyce rewolucyjnej internacjonalizmem, bądź też odizolowaniem jednostki od świata, oderwaniem jej od wszystkiego, samotnością. W tym wypadku jednostka zwraca się przeciwko społeczeństwu, które nie mając nic wspólnego z jej życiem, nie może pomóc jej zapomnieć o śmierci. (Nie znaczy to bynajmniej, iż odmawia ona wszelkiego narażania się na śmierć, czyni tak jednak pod warunkiem, że narażenie to pozwoli jej uciec od śmierci.)

Skąd się zatem bierze przymus społeczny? Dlaczego są wojny? Czy zbiorowe przetrwanie jest równie mityczne, jak nieśmiertelność zbawienia? Czymże zatem jest chwała? Dla filozofów i ludzi pióra przedmiotem rozmyślań była czaszka Aleksandra, obracające się w proch siedlisko tylu zwycięskich zamierzeń i porywów. Diogenes jeszcze za życia bohatera uprzytomnił nicość jego chwały: „Nie zasłaniaj mi słońca!" Odwiecznie cyniczna myśl obraca najwspanialsze epopeje w pył.

Może się więc okazać, że u stóp jednostki padają kolejne odarte ze świeżości możliwości, że nic nie trzyma już jej przy życiu, po którym spodziewać się może jedynie unicestwienia. I tak wraz z ubóstwieniem samego siebie rodzi się przemożny strach przed śmiercią, który z kolei może zrodzić silne pragnienie śmierci — samobójstwo. Nie chcemy tu mówić o samobójstwach, które są zemstą, a tym bardziej o samobójstwach, które są ofiarą, lecz o samobójstwach popełnianych z rozpaczy, z osamotnienia, z „neurastenii". Każda nerwica jest regresywną próbą pogodzenia się ze środowiskiem. Samobójstwo, ostateczne zerwanie, jest ostatecznym pogodzeniem się ze światem, pogodzeniem rozpaczliwym.

Maurice Halbwachs wskazał wyraźnie w swoim studium o przyczynach samobójstwa (*Les causes du suicide*), jak dalece były one wytworem próżni społecznej i jak dalece ich liczba malała podczas wojen. Samobójstwo, prawdziwa zbrodnia w społeczeństwach pierwotnych, nadal karalne w Anglii, jest sprawdzianem diametralnie innym niż ofiara, sprawdzianem, który oddaje pełnię pierwiastka obywatelskiego lub religijnego. Ten sprawdzian jest całkowitą dyslokacją jednostki i obywatela. Z chwilą pojawienia się samobójstwa społeczeństwo nie tylko nie umie przepędzić śmierci, nie tylko nie może dać jednostce zasmakować życia, lecz na dodatek samo zostaje pokonane i unicestwione: nie jest w stanie oddziaływać na śmierć człowieka — ani pozytywnie, ani negatywnie. Afirmacja jednostki odnosi swoje największe zwycięstwo, które jest jednocześnie jej największą, nieodwracalną klęską. Gdy jednostka zrywa wszelkie więzy, gdy pojawia się samotnie, w pełni chwały, pojawia się również śmierć podobna do słońca, nie mniej samotna i pełna blasku.

WALKA KLAS

KRÓL, NIEWOLNIK, ŚMIERĆ

Jak już stwierdziliśmy, społeczeństwo potrafi niemal zupełnie unieszkodliwić śmierć, jeśli dokonuje samopotwierdzenia w stosunku do jednostek. Ale jednostkowość nie cechuje w równym stopniu wszystkich członków. Zróżnicowanie społeczeństwa już w okresie wspólnoty pierwotnej, a tym bardziej później, gdy prowadzi do powstania stosunków klasowych, do walki klas, obciąża swymi determinacjami świadomość i grozę śmierci.

Pierwsi potwierdzili się w swej jednostkowości osobnicy, którzy są osobnikami dominującymi: szaman, czarownik i wódz. Pierwsza praktyczna dominacja zawdzięczana władzy dostępuje afirmacji jednocześnie z dominacją ideologiczną, pierwszą właściwością magiczną. Szaman, który umie posłużyć się magią i któremu sprzyjają zmarli, znajduje oparcie w wodzu, którego sam z kolei wspiera, albo, wprost przeciwnie, dochodzi tutaj do konfliktu, który zostaje rozwiązany już to dzięki przejęciu władzy przez szamana, już to dzięki nabyciu

umiejętności szamańskich przez wodza. (Marc Bloch[37] wytropił ślady władzy szamańskiej królów dochodząc aż do czasów monarchii francuskiej.) Mamy do czynienia albo z dwoistością wódz—szaman, albo z pełnym zjednoczeniem obu funkcji. Wódz i szaman zastrzegają sobie specyficzną, pełną chwały i splendoru nieśmiertelność, którą dzielą się ze swoim otoczeniem, tj. z tymi, którzy dostąpili inicjacji[38].

Wraz z rozwojem i z powstaniem klas potwierdzenie jednostki polaryzuje się najpierw w klasie najwyższej. Klasa panów korzysta z największych przywilejów, wolnego czasu i uciech; żadna specjalizacja nie obejmuje jej członków: są sobą, ponieważ żyją dla samych siebie. Uciskani są ich narzędziami, używanymi do uprawy ziemi, do pracy w kopalniach czy przy maszynach, które obsługują. Są sługami, poddanymi: „poddany" zaś w języku królów jest równoznaczny z „przedmiotem". Z punktu widzenia władców poddani należą do królestwa rzeczy.

Król jest na szczycie, stanowi szczyt ogółu. Wyzbyty jest jakiejkolwiek partykularności, pozbawiony jakiejkolwiek specjalizacji: jego osoba pokrywa się i zbiega z konkretną powszechnością jego państwowości. Jest jej symbolem w pełnym tego słowa znaczeniu: „Państwo, to ja". Dlatego też król przypomina Boga, idealną i kosmoidalną jednostkę, ujednostkowiony kosmos. Dlatego jest sobowtórem Boga. Dlatego w starożytnych państwach starał się zagarnąć dla siebie całą nieśmiertelność, a przynajmniej szczęśliwą nieśmiertelność[39]. Początkowo tylko on miał prawo do spowijania zwłok w bandaże, do grobowców, do balsamowania, do nieśmiertelności, tylko on mógł być pewien sądu bogów, dopiero potem podobne prawa dostała także szlachta.

Królowi, tej cieszącej się szacunkiem, boskiej, hipostatycznej jednostce, ofiarowywano zatem najwyższą nieśmiertelność; jego udziałem był jednak także skrajny lęk przed śmiercią; król jest bowiem jednostką w najwyższym stopniu samotną.

Istnieje mit opowiadający o królu i śmierci. Filozofowie i poeci nie omieszkali zauważyć, że właściwie nic nie pozostało ze zdobyczy Aleksandra i że straże u bram Luwru nie ustrzegły władców od śmierci. Wszechmoc króla ukazuje skrajną bezsilność człowieka wobec śmierci.

Sam król odczuwa w głębi duszy tę bezsilność, żyjąc w swoim ogromnym pałacu boi się śmierci. Stąd wywodzi się sadyzm Nerona, który kazał tracić coraz to nowe ofiary, by się mścić na śmierci, nie oszczędzającej nawet jego, by przynajmniej umrzeć jako ostatni. Ukrytym celem opowieści Szecherezady było niewątpliwie rozwianie nocnych myśli o śmierci nachodzących króla Szachrijara, który w akcie zemsty brał sobie co wieczór nie tkniętą jeszcze dziewczynę, a pozbawiwszy ją dziewictwa, polecał zabić o świcie. Historia o pierwszej, niewiernej żonie nieudolnie skrywa głęboki sens legendy. W swojej *Kulturgeschichte Africas* Frobenius przytacza mit bliski opowieści z *Tysiąca i jednej nocy* (*Opowieść o upadku Kacha*), w którym natrętne myśli o śmierci prześladujące władcę nie są wcale ukrywane: „Król mówi: — Farlimas, nadszedł dzień, byś mnie rozweseliła, opowiedz mi jakąś historię. Farlimas zaczęła opowiadać. Król Akaff słuchał. Słuchali także zaproszeni. Król i goście zapomnieli o piciu. Zapomnieli o oddychaniu. Opowieść Farlimas była jak haszysz. Gdy skończyła, wszystkich ogarnął błogi spokój. Król Akaff *porzucił swoje myśli o śmierci*".

Król chce rozrywki, chce świętować, słuchać pieśni, chce pogrążyć się w zapomnieniu, ponieważ ten, kto zapomina o śmierci, zapomina o sobie. Sprawia mu przyjemność przebieranie się, lubi przebywać wśród swoich poddanych, jak Harun ar Raszid, podróżować *incognito*, by zapomnieć o tej napawającej go strachem i władającej nim indywidualności, w której sercu czai się śmierć. „Król otoczony jest ludźmi, którzy myślą jedynie o tym, aby rozerwać króla i nie dać mu myśleć o sobie: gdyby o tym myślał, byłby mimo całego królestwa nieszczęśliwy"[40].

Na drugim końcu drabiny społecznej pojawia się ożywione narzędzie: niewolnik, który nawet nie jest panem samego siebie. Wraz z wolnością utracił także duszę. Jest niczym. Eurypides obwieścił światu pewną skandaliczną prawdę mówiąc, że nawet niewolnik rozmyśla o śmierci. Pan[41] nie chce nic o tym wiedzieć, zadaje sobie pytanie, skąd u niewolnika bierze się taka czelność, by on, który nie ma żadnej egzystencji, mógł rozmyślać o śmierci. Odpowiednio też, na płaszczyźnie król—poddany potwierdzenie najwyższej indywidualności króla jest oparte na negacji indywidualności innych. Uniwersalność

świadomości królewskiej istnieje w takiej mierze, w jakiej owa uniwersalność jest odbierana innym rodzajom świadomości. Kultura panów rozkwita tylko dzięki brakowi kultury u niewolników. Rozwój indywidualności dokonuje się faktycznie dzięki brutalnemu odarciu z indywidualności innych ludzi. Dzieje kultury mają za podstawę najstraszniejsze barbarzyństwo. Jest to uparcie powracający skandal, którego równie uparcie nie chcą przyjąć do wiadomości słodkouści piewcy „Wielkich Cywilizacji". Oto prawdziwy skandal, który tak wspaniale zdefiniował Walter Benjamin[42]: „Nie istnieje żadne świadectwo kultury, które nie byłoby jednocześnie świadectwem barbarzyństwa [...]". „Źródeł spuścizny kulturalnej nie może badać historyk bez złowrogiego dreszczu. Zawdzięcza ona swoje istnienie nie tylko wysiłkom wielkich geniuszy, którzy nadali jej kształt, lecz także *bezimiennej* [podkr. — *E.M.*] służbie im współczesnych".

Jeśli błogosławieństwo nieśmiertelności ma wraz z rozwojem cywilizacji powoli się demokratyzować, to nie ma tu miejsca na naturalne poszerzenie indywidualności i nieśmiertelności panów. Jednostkowość panów, która w istocie poprzedza i stanowi zapowiedź ogólnej indywidualizacji, przeczy jej i stawia jej tamę. To z tego rozdarcia, które nastąpiło między jednostkowością *barbarzyńską* a dążeniami poddanych i niewolników do indywidualności, tłumionej ustawicznie przez ich panów, narodziła się świadomość prawdziwej odrębności *kulturowej*. W stosunkach między panem a niewolnikiem zawiera się pewna dialektyka indywidualności, nie dostrzeżona przez Hegla. Dialektyka ta jest z pewnością ugruntowana w pracy niewolnika, który ulega ujednostkowieniu w odniesieniu do przyrody; jednakże wzorem, na którym buduje swoją świadomość niewolnik, jest wizja pańskiej indywidualności, tak jak jednostkowość pana ma za wzór już to mityczną wizję bohatera, już to wizję króla. Indywidualności „najwyższe" (bohater, król, pan) są zatem obiektywnie zarazem pośrednikami i przeciwnikami indywidualności dążących do przejścia na wyższy poziom. „I ja także" — mówi uciśniony, „nie, ty nie" — odpowiada pan. Ta zazdrość staje się motorem pewnego dążenia do indywidualności, tym bardziej uniwersalnego i demokratycznego, iż wywodzi się z samych dołów, z tego, co było w najwyższym stopniu negowane.

Prawo do nieśmiertelności oraz lęk przed śmiercią stają się udziałem dialektycznie uciśnionych, a więc kobiet i niewolników, jeśli stają się we własnych i cudzych oczach osobą, jeśli ekonomicznie i prawnie wypływają na społeczną powierzchnię. Starożytny kapitalizm ze swoją religią ostatecznego zbawienia (najbardziej dostosowaną do jego struktur) oraz chrześcijaństwo pierwszych wieków uświęcają równość wobec śmierci.

Zatem, gdy społeczeństwo zaczęło pełnić funkcje przypisane gatunkowi (w przypadku oblężenia, zagrożenia wojną), zniknęła śmierć człowieka; gdy ze swojej strony barbarzyńska dialektyka walki klasowej przyznała indywidualność prawną uciśnionym, śmierć ulegała osłabieniu w odniesieniu do nich bądź dlatego, że nędza życia złamała ich, bądź dlatego, że konkretne i aktywne związki materialne wyrzuciły poza nawias wszelką obsesyjną myśl o śmierci[43]. Lecz ta sama dialektyka działając na korzyść uciśnionych spowodowała również to, że szybciej stali się równi wobec śmierci.

Potwierdzenie śmierci oraz poszerzenie jej zakresu następuje zgodnie z podstawowym ruchem rozwojowym indywidualności, która rodzi się wśród pozbawionych wszelkiej specjalizacji panów, by potem wskutek dialektycznego działania walki klasowej, ekspansji i wymiany ekonomicznej oraz ideologicznej ulec demokratyzacji.

Kierunek rozwoju ludzkości jako całości, jeśli prowadzi do powszechnej demokratyzacji i do odwrócenia stosunku poddaństwa na linii jednostka— społeczeństwo, zmierza nie tylko ku zrównaniu jednostek wobec śmierci, ale także do postawienia w całej oczywistości, bez żadnych niedomówień, problemu jednostki wobec śmierci.

Dochodząc do punktu finalnego wracamy do punktu wyjścia, odkrywamy bowiem, że prehistoryczna i etnologiczna przesłanka śmierci jest przesłanką całkowicie ludzką: przesłanką *antropologiczną*. Afirmacja jednostki zawarta w prehistorycznej przesłance jest cechą czysto ludzką. To ona właśnie przyczynia się do rozwoju i do pogłębienia postępu cywilizacji.

Samo człowieczeństwo związane jest ze śmiercią, tj. z rzucającą się w oczy sprzecznością między tą afirmacją a śmiercią. Człowiek opuszczający *no man's land*, w którym uzyskał właściwy sobie kształt, opuszczający stadium umysłowego dzieciństwa, przez całe swoje niemal

dzieje i, jak można zapewne przewidzieć, osiągając kres swojego społecznego spełnienia jawi się nam jako istota złakniona nieśmiertelności, którą chciałaby urzeczywistnić, zbuntowana przez śmierć, której nie może uniknąć.

Człowiek zderza się ze śmiercią — w tym zderzeniu odmawia podporządkowania się wyrokowi natury, którego czytelnym przejawem jest dlań rozkład; by dokonać pewnych nadprzyrodzonych czynów, musi się uciec do pewnych wybiegów, które ukazują w przejrzysty sposób jego sprzeciw wobec tej natury. Udaje anioła, ale ten anioł zamieszkuje w zwierzęcym ciele, które gnije i rozpada się, tak jak ciała wszystkich zwierząt... Jest człowiekiem, czyli kimś nie dostosowanym do natury, którą w sobie nosi, podprządkowanym jej i nad nią panującym. Tą naturą jest gatunek ludzki, który jak wszystkie twory ewoluuje, żyje dzięki śmierci poszczególnych osobników: to zaś pozwala nam dostrzec nie tylko pewne ogólne, zewnętrzne niedostosowanie człowieka do natury, ale także pewne wewnętrzne, osobiste niedostosowanie jednostki ludzkiej do swojego własnego gatunku.

JEDNOSTKA, GATUNEK A ŚMIERĆ

Ludzka świadomość śmierci dopuszcza nie tylko uświadomienie tego, co było nieświadome u zwierzęcia, lecz także pewne zerwanie w ramach relacji jednostka — gatunek, pewne wyniesienie indywidualności na wyższy poziom w stosunku do gatunku i zepchnięcie gatunku na niższy w stosunku do indywidualności. Wykażemy dalej, że życie zwierząt zawiera w sobie mniej nieznajomości śmierci, jak głosi szkodliwy truizm filozoficzny[44], niż przystosowanie się do śmierci, czyli dostosowanie się do gatunku.

Jasne jest bowiem, że zwierzę, nie zdając sobie sprawy ze śmierci, jednak jej „zaznaje" — jest to śmierć czająca się w napaści, w niebezpieczeństwie, w obecności wroga. Każde zwierzę, opancerzone, pokryte łuską, stroszące kolce, obdarzone szybkimi kopytami, machające niestrudzenie skrzydłami wyraża swoją troskę o bezpieczeństwo w żyjącej dżungli. Dzieje się tak, gdy reaguje na najmniejszy hałas, tak jakby groziła mu śmierć bądź to ucieczką, bądź odruchowym bezruchem. Odruchowy bezruch, który oddala zagrożenie śmiercią przez

upodobnienie się do niej, jest rodzajem wyrafinowania i chytrej samoobrony, wyrazem inteligentnej reakcji na śmierć. Jest to podstęp, na który daje się czasem nabrać drapieżnik: po obwąchaniu fałszywego trupa nie odczuwa już potrzeby zaatakowania go, w ten sposób reagując także na śmierć.

Ponadto mamy także do czynienia z pewnym bardzo ważnym, a nie zgłębionym faktem dotyczącym zachowania wielu zwierząt, któremu nie poświęcono jeszcze — o ile wiemy — żadnego studium. Czy zwierzęta chowają się, by umrzeć? Dlaczego? Jakie znaczenie można przypisać cmentarzyskom słoni, zwierząt skądinąd bardzo rozwiniętych? Jeśli niektóre zwierzęta rzeczywiście zachowują się w pewien szczególny sposób, gdy zbliża się śmierć, to owo zachowanie zakłada pewną „znajomość" śmierci. O jaką jednak „znajomość" chodzi w tym wypadku?

Takie reakcje, takie zachowania, taka swoista inteligencja wobec śmierci nasuwają myśl o jakiejś indywidualności, ponieważ wszystkie są manifestowane przez jednostki wobec innych jednostek, będąc jednakże reakcjami *gatunkowymi*. Podstęp, którym jest odruchowy bezruch, przejawia się tak samo w odniesieniu do wszystkich jednostek tego samego gatunku, jednostka działa jako *specimen* i ujawnia w swoich zaprogramowanych reakcjach nie jakąś inteligencję jednostkową, lecz pewną inteligencję gatunkową, czyli pewien instynkt. Instynkt, który jest systemem życia i rozwoju, jest zarazem wspaniałym systemem służącym zabezpieczeniu się przed grożącą śmiercią. Innymi słowy, to nie jednostkę, ale gatunek charakteryzuje znajomość śmierci, i to znajomość dogłębna. Tym bardziej dogłębna, że gatunek istnieje jedynie dzięki śmierci własnych osobników; ta „naturalna" śmierć jest *zaplanowana* w samym sercu jednostkowych organizmów, bez ich wiedzy: w każdym razie jednostki umierają ze starości. Nie jest ta śmierć nieuniknioną przypadłością życia w ogóle: żywe komórki są potencjalnie nieśmiertelne, jednokomórkowce zaś umierają tylko wskutek nieszczęśliwych wypadków. To jedynie złożony mechanizm ewoluujących i obdarzonych płcią gatunków nosi w sobie śmierć.

W rzeczywistości jest tak, że gatunek narzucając naturalną śmierć swym osobnikom chroni w ten sposób sam siebie, strzeże własnego odmładzania, a zarazem chroni się przed śmiercią czającą się w napaści,

w niebezpieczeństwie dzięki złożonemu systemowi instynktów ochronnych. Indywidualne instynkty samozachowawcze są instynktami gatunkowymi, ponieważ przejawiają się tak samo u wszystkich osobników tego samego gatunku: ich znaczenie dla całego gatunku jest tym większe, że stanowią część rozległego systemu służącego ochronie całego gatunku. W obrębie gatunku włada absolutne tabu służące ochronie: „kruk krukowi oka nie wykole". Osobniki należące do tego samego gatunku mogą napadać na siebie tylko w wypadku walki godowej, tzn. doboru naturalnego na rzecz gatunku, a ściślej biorąc, w wypadku walki o pożywienie, co także jest pewną selekcją, bądź też gdy pewne osobniki okazują się nieużyteczne z punktu widzenia prokreacji (np. trutnie u pszczół)...

Właśnie dlatego, że gatunek broniąc się przed śmiercią jest „przewidujący", zwierzęcy osobnik jest ślepy na śmierć. Jeśli zwierzę nie dostrzega idei własnej śmierci, to rozumie się samo przez się, że nie ma żadnej świadomości, a zatem jakichkolwiek idei. Lecz ów brak świadomości jest przejawem przystosowania się osobników do gatunku. Świadomość ma jedynie indywidualny charakter i zakłada pewien rozdźwięk między inteligencją gatunkową, tj. instynktem, a jednostką. Istnieje bowiem coś takiego jak indywidualność zwierzęca. Im wyższy szczebel drabiny zwierzęcej, tym więcej cech jednostkowych, zarówno psychologicznych, jak i fizycznych, ujawnia się u osobników tego samego gatunku. Co więcej, nie można sądzić, iż nabycie instynktów nie było poprzedzone nabyciem pewnych cech indywidualnych, przy czym twierdząc tak, nie mamy zamiaru podważać modalności związanej z problemem dziedziczności. Wszelako w życiu gatunków zwierzęcych indywidualność ulega integracji; towarzyszy życiu surowemu, nie odrywając się od niego, posłuszna instynktom i swej gatunkowej partycypacji w łonie natury. Jak mawiał Tomasz z Akwinu, „ograniczone do ujęć czysto zmysłowych konkretów zwierzę może starać się tylko o ujęcie konkretu czysto zmysłowego, tzn. tylko o zachowanie swojego bytu *hic et nunc*." Inteligencja gatunkowa, nawet jeśli ma się do czynienia z bardzo skądinąd rozwiniętą u zwierząt strefą inwencji indywidualnej, pozostaje istotną determinantą: autoafirmacja pojawia się dopiero wraz ze świadomością i jest sprzeczna z hierarchią gatunkową i z gatunkową „jednością".

Dlatego też, jako że ta śmierć oznacza utratę jednostkowości, pojawia się owa zwierzęca ślepota wobec śmierci, a tym samym ślepota wobec jednostkowości. Ślepota wobec własnej śmierci jest ślepotą wobec własnej jednostkowości, która wszak nadal istnieje: ślepota wobec śmierci kogoś innego jest ślepotą wobec jednostkowości tego kogoś, która również istnieje. Zuckermann przytacza np. stwierdzenie Yerkesa odnoszące się do samicy makaka, która kilka tygodni nosiła swoje zmarłe dziecko, tak jakby pozostawało ono przy życiu, podczas gdy jego ciało ulegało rozkładowi, tak że w końcu odpadły kolejne członki i pozostał tylko korpus porzucony ostatecznie przez matkę. Z drugiej strony małpy zachowywały się wobec zwłok kota, szczura czy ptaka tak, jakby miały do czynienia z żywymi stworzeniami. W końcu widywano także męskie osobniki, które próbowały współżyć ze swoimi martwymi partnerkami lub też warowały przy nich, by ochronić je przed seksualnymi zakusami innych samców. Dlatego też Zuckermann formułuje w odniesieniu do najbliższych krewniaków rodzaju ludzkiego następujący wniosek: „Małpy i człekopodobne nie rozpoznają śmierci, ponieważ wobec swoich martwych towarzyszy zachowują się tak, jakby pozostawali oni przy życiu, ale byli bierni"[45]. W celu skorygowania owej definicji wystarczy podkreślić jeden szczegół: człekopodobne nie rozpoznają śmierci upostaciowanej w utracie jednostkowości.

Niemniej zwierzęca ślepota wobec śmierci upostaciowanej w utracie jednostkowości nie jest zupełna: może się zdarzyć, że bardziej rozwinięte zwierzęta, a zwłaszcza zwierzęta domowe, odczuwają śmierć innego osobnika w postaci bolesnych i gwałtownych wzruszeń. Skrajnym przypadkiem jest pies tak przywiązany do swojego pana, iż umiera, tak jak on, na jego grobie.

Chodzi tu oczywiście o złożone przypadki, które wymagają wielorakiego doświadczenia. Ptak, który stracił lęg lub jaja, nie reaguje w sposób indywidualny na stratę jednostkowości własnego potomstwa, lecz w specyficzny sposób na stratę gatunkowego dziedzictwa. Skądinąd jednak niepokój psa spowodowany śmiercią jego przyjaciela kota może oznaczać — jak śmierć syjamskich braci, która ich rozdziela — zerwanie pewnej emocjonalnej symbiozy jednoczącej dwie istoty należące do odrębnych gatunków i pod pewnym warunkiem może być

uznany za pewien rodzaj „miłości", czyli przywiązania do jakiejś indywidualności. Można skłaniać się ku takiej podwójnej hipotezie w przypadku psa, który nie potrafi przeżyć swojego pana. Można by zatem także wnosić, że śmierć upostaciowana w utracie jednostkowości dotyka zwierzęcia, ponieważ zaburza jego gatunkowy porządek, np. podczas oswajania: oswajanie wyzwala zwierzę z tyranii, pozwala mu zrezygnować z jego dawnych determinowanych przez gatunek działań, doprowadza do pewnego „zindywidualizowania" i oddaje je do dyspozycji istoty zindywidualizowanej w najwyższym stopniu — człowieka. Tak więc jeśli nie świadomość, to przynajmniej uczucie i trauma wywołane przez śmierć, upostaciowaną w utracie indywidualności, pojawiają się tylko wtedy, gdy prawo gatunkowe zostaje zaburzone[46] przez potwierdzenie indywidualności. Ten szczególny przypadek dostarcza nam dowodu *a contrario* na to, że śmierć pojawia się dopiero wtedy, kiedy jednostkowość zaczyna zdobywać przewagę nad gatunkiem.

Tak czy owak owa przewaga, która burzy ład zastany, pojawiając się u zwierzęcia, nie może z braku „świadomości siebie" doprowadzić do świadomości śmierci i *a fortiori* do wiary w nieśmiertelność. Żadne pogrzebowe lamenty nigdy nie oznaczały, że „będziesz żył w innym świecie".

Zatem mamy tu do czynienia z pewną właściwą zwierzętom nieświadomością śmierci: występuje tu pewien dualizm — z jednej strony, „przewidywanie", z drugiej strony, ślepota — którego nie da się w żaden sposób wtłoczyć ani w schemat przeciwstawiający świadomość ludzką nieświadomości zwierzęcej, ani w schemat, w którym są przeciwstawione przesadnie indywidualność i nieobecność zwierzęcej indywidualności, jeśli zapomnimy o relacji jednostka — gatunek. W istocie bowiem cechą zwierząt jest potwierdzenie gatunku w odniesieniu do jednostki. Dlatego też w świecie zwierząt inteligencja gatunkowa „wie jasno", co czynić wobec zagrożenia śmiercią, podczas gdy jednostka jest ślepa na śmierć swoją i innych.

Schopenhauer podkreślał — a czynił to na tych wspaniałych stronicach, na których ukazywał, jak gatunek „szydzi" sobie z jednostki — głęboki sens owej zwierzęcej ślepoty wobec śmierci, ujmując go w kontekście romantycznym: „Zwierzę, prawdę mówiąc, żyje nie

znając śmierci; dzięki temu osobnik należący do jakiegoś zwierzęcego gatunku korzysta bezpośrednio z całej gatunkowej stałości, uważając się za istotę, która nie zazna kresu"[47]. Dodajmy jeszcze, że jeśli osobnik jest ślepy w ramach gatunku, to za to gatunek widzi, wie i dzięki temu trwa.

Zwierzęca indywidualność, która wydaje się tak nieokrzesana, tak zazdrosna, nie przeciwstawia się zatem gatunkowi, ale go wspiera. Gatunek stanowi jej część. Można by słowami Hegla powiedzieć, że ta jednostkowość odzwierciedla ogólność gatunku, żyjąc w pełni właśnie jako *specimen*, następnie wycofując się z gry i negując siebie jako coś partykularnego. Do niej należy owa chwila triumfu, gdy pełna życia wtapia się w naturę, jej zwycięstwem będzie ta chwila w przyszłości, gdy wykorzystana usunie się w cień, by ustąpić miejsca nowym pokoleniom. Jednostkowość zwierząt sama w sobie nie ma sensu. Prawo gatunku broniącego się przed śmiercią nie zostaje naruszone przez śmierć jednostek — gatunek żyje dzięki ich śmierci właśnie po to, by jej się przeciwstawić.

Zatem zwierzęce „widzenie" śmierci, podobnie jak zwierzęca ślepota mają takie same znaczenie: chodzi o przystosowanie się jednostki do gatunku.

ANIOŁ I BESTIA

Odwrotnie rzecz się ma, jak widzieliśmy, z jednostką ludzką przewidującą swą śmierć, przeżywającą ją traumatycznie, próbującą w końcu jej zaprzeczyć dzięki wytworzeniu mitu nieśmiertelności. Przewidywanie to nie polega na uświadomieniu sobie wiedzy gatunkowej, ale czysto jednostkowej wiedzy: uzyskaniu świadomości. Świadomość śmierci nie jest czymś wrodzonym, lecz wytworem świadomości, która styka się z rzeczywistością. Jak mawiał Wolter, człowiek „z doświadczenia" wie, że musi umrzeć. Śmierć ludzka jest zdobyczą jednostki.

Ponieważ jego wiedza o śmierci pochodzi z zewnątrz, jest czymś wyuczonym, a nie wrodzonym, człowiek jest zawsze zaskakiwany przez śmierć. Wykazał to Freud: „Stale kładziemy nacisk na przypadkowy charakter śmierci: wypadki, choroby, infekcje, późna starość ujawniają wyraźnie naszą skłonność do odzierania śmierci z jej

konieczności, do przekształcenia jej w przypadkowe wydarzenie"[48]. Ważna jest jednak nie tyle skłonność do pozbawiania śmierci koniecznego charakteru, ile zawsze nowe zdumienie, które wywołuje uświadomienie sobie jej nieuchronności. Każdy mógł stwierdzić jak Goethe, że śmierć kogoś bliskiego jest zawsze „niewiarygodna i paradoksalna", że jest ona „niemożliwością, która nagle zmienia się w rzeczywistość (*Rozmowy z Eckermannem*), że okazuje się wypadkiem, karą, pomyłką, czymś nierzeczywistym. Wyrazem tej reakcji na „niewiarygodność" śmierci są pierwotne mity, w których jest ona bliska urokom lub czarom[49].

A zatem człowiek w sposób naturalny ślepy wobec śmierci musi się jej ciągle uczyć na nowo. Dzięki traumie śmierci do sedna tej ślepoty wdziera się śmierć rzeczywista jako świadomość śmierci.

I nie trzeba wcale utożsamiać tej ślepoty z potwierdzeniem nieśmiertelności, implikującym zawsze świadomość śmierci. Terminologia Freuda, gdy odnosi się do tej dziedziny, dopuszcza pomieszanie jednego z drugim: „Szkoła psychoanalityczna wysunęła tezę, że w głębi duszy nikt nie wierzy w swą własną śmierć lub, co na jedno wychodzi, każdy w swojej nieświadomości jest przekonany o swojej własnej nieśmiertelności"[50].

Nie jest bynajmniej tym samym niemożność pojęcia swej śmierci i wiara we własną nieśmiertelność. Nieśmiertelność, do której Freud czyni aluzję, nie jest tym samym, co nieśmiertelność wywodząca się z wierzeń, które odnoszą się do przyszłego życia, powtórzmy to, domagają się uznania śmierci. W grę wchodzi tu „nie-umieralność", poprzedzająca to uznanie, a nawet dodajmy, jednostkę. Nieświadomość jest czymś treściwym, w tej treściwości są zawarte i zwierzęca ślepota wobec śmierci, i ludzkie pragnienie nieśmiertelności. Z pewnością ta zwierzęca lub biologiczna treściwość nie-umieralności służy jako nośnik afirmacji nieśmiertelności polegającej na przetrwaniu. Jest ona jednak przekształcana przez jednostkę, odbierana gatunkowi, ukradziona przez *soma*, które przywłaszcza sobie atrybuty *phylum*. By wyrazić to jeszcze lepiej, można rzec, że chodzi tu o rewolucyjną chęć przywłaszczenia sobie przez jednostkę nieśmiertelności gatunku. I tak oto człowiek odgrywając rolę nieśmiertelnego anioła nie może odgrywać roli zwierzęcia; udaje anioła, by nie udawać zwierzęcia. Co najwyżej w swoim oszukańczym odrzuceniu śmierci będzie udawał głupiego.

Niemniej zwierzęca ślepota wobec śmierci nie jest całkiem wyeliminowana u jednostki. Uwagi Freuda stanowią pionowy przekrój wszelkich zachowań ślepych wobec śmierci. W istocie bowiem, nawet znając śmierć, nawet „bojąc" się jej, mimo że odbiera ona nam ukochane istoty, mimo że jesteśmy pewni śmierci, żyjemy wszyscy równie ślepi wobec śmierci, jakbyśmy nigdy nie mieli umrzeć, podobnie jak nasi rodzice i przyjaciele. Fakt uczestnictwa w jakichś życiowych działaniach oddala wszelką myśl o śmierci i życie ludzkie składa się w znacznej części z braku troski o śmierć; śmierć często nie jest obecna w polu świadomości, które jako związane z teraźniejszością odsuwa to, co nie należy do teraźniejszości — na tej płaszczyźnie człowiek jest niewątpliwie zwierzęciem, czyli istotą obdarzoną życiem. W tej perspektywie uczestnictwo w przeżywanym jedynie życiu implikuje samo przez się pewną ślepotę wobec śmierci.

Z tego właśnie powodu życie codzienne jest tak mało naznaczone śmiercią, jest życiem opartym na przyzwyczajeniach, życiem pracowitym, życiem czynnym. Śmierć powraca tylko wtedy, gdy zagląda w oczy Ja lub gdy Ja samo sobie się przygląda (dlatego też śmierć często jest zmorą próżniaków, dlatego też zatruwa ona miłość własną).

W równie udany sposób ludzka świadomość śmierci nakłada się na nieświadomość śmierci, zgoła jej nie niszcząc. Mówiąc inaczej, granica między „zwierzęcą" nieświadomością a ludzką świadomością śmierci przebiega nie tylko między człowiekiem a zwierzęciem, ale także wewnątrz człowieka. Dzięki tej granicy Ja oddziela się od Siebie. Wedle Freuda o Sobie można mówić w odniesieniu do dziedziny, którą rządzi *Triebe*, rządzi Ono, a wedle naszej terminologii do danych gatunkowych: Siebie należy szukać pod-Ja — dziedzina, którą rządzi, nie jest, ściśle biorąc, dziedziną nieświadomości, skoro, naszym zdaniem, piętno i obecność Ja rozciągają się na życie nieświadome, lecz dziedziną surowego życia, stworzonego i zdeterminowanego przez gatunek.

Między Sobą i Ja, między jednostką a życiem istnieje oczywiście dialektyczna łączność. Pascal w swojej teorii rozrywki zarazem miał rację i jej nie miał. Zapewne cywilizowany współczesny człowiek szuka w swych działaniach ucieczki przed ideą śmierci, tj. samozapomnienia, lecz to zapomnienie jest możliwe tylko dzięki temu, że istnieje w nim nieświadome zwierzę, które nigdy nie zdaje sobie sprawy z tego, że

musi umrzeć. Zwierzęcość ta jest samym życiem i w tym sensie obsesja śmierci jest w życiu „rozrywką".

Dzięki Sobie idea śmierci może być pozbawiona swej mocy i ulec rozmyciu, ale może też sama z kolei je drążyć: obsesyjna świadomość śmierci w swym skrajnym przejawie odbiera życiu radość i zatruwa je, prowadząc do szaleństwa lub samounicestwienia. Biorąc pod uwagę drugą skrajność: dotknięte atrofią Ja może tak dalece nie znać siebie, że sama śmierć nie przyjdzie mu na myśl. Między tymi granicznymi przypadkami obecność i nieobecność śmierci na różne sposoby wchodzą w siebie i na siebie zachodzą. Oto samo życie, z zatroskaniem śmiercią i bez niego, podwójne życie, wszelako jest to „jedno" życie.

Jeśli zaś największym przeciwnikiem jednostkowości jest życie gatunkowe (skoro w ostatecznym rozrachunku ją uśmierca), to umożliwia ono jej odrodzenie i autoafirmację, nie ma bowiem człowieka bez życia, jest tylko pustka. Bez biologicznego uczestnictwa, tj. bez włączenia się do życia, byłyby tylko nieustanna groza, zupełnie niedostosowanie, ciągła śmierć i raz jeszcze pustka. Właśnie dlatego, że to uczestnictwo pozwala człowiekowi żyć i odwraca go od śmierci, uwypukla gwałtowność i znaczenie konfliktu, który śmierci przeciwstawia afirmację jednostkowości. To podwójne życie jest samym jądrem konfliktu, niedostosowania jednostki do gatunku i odwrotnie.

PARADOKS ŚMIERCI: MORD A RYZYKO ŚMIERCI (NIEPRZYSTOSOWANIE — PRZYSTOSOWANIE DO ŚMIERCI)

Afirmacja jednostki w odniesieniu do gatunku rządzi zatem zarówno ludzką świadomością, jak i ludzkim odrzuceniem śmierci. Natychmiast jednak pojawia się szereg paradoksów, pewna bariera sprzeczności, która zdaje się podważać antropologiczną przesłankę śmierci, wcześniej przez nas omawianą.

KANIBALIZM, ZABÓJSTWO

Kanibalizm towarzyszy człowiekowi od zarania. Praktykowany już w pradziejach, istnieje jeszcze u wielu ludów, przybierając bądź to formę endokanibalizmu (kanibalizm pogrzebowy), bądź też

egzokanibalizmu (zjadanie przeciwników). Jeśli nie będziemy uwzględniać kanibalizmu spowodowanego głodem (jak w przypadku rozbitków z tratwy „Meduza" czy też oblężonego miasta), to okaże się, że zarówno egzo-, jak i endokanibalizm ma znaczenie magiczne: chodzi o nabycie cech zmarłego. Endokanibalizm jest ponadto jednym z najpewniejszych sposobów uniknięcia napawającego strachem rozkładu ciała. Chcemy jednak przede wszystkim podkreślić „barbarzyński" aspekt kanibalizmu, zabójstwo, po którym następuje spożycie, tzn. brak „poszanowania dla ludzkiej osoby" (jak to się mówi w moralistycznym żargonie), którego jest przejawem. Mamy tutaj do czynienia z antropofagiczną pogardą dla jednostki i naszą antropologiczną przesłanką, którą stanowi afirmacja jednostki. Paradoks ten daje się jednak wyjaśnić. W istocie bowiem ludożerstwo świadczy o pełnym regresie samozachowawczego instynktu gatunkowego. Jeśli „kruk krukowi oka nie wykole", to ludzie pożerają się ostrząc na siebie zęby, a ludożerca nie czuje niechęci do ciała swojego ludzkiego pobratymca.

Kanibalizm zaniknie w czasie nie wskutek nacisku „gatunku" (pierwotnie brak było bowiem gatunkowego instynktu zachowawczego), przyczyni się do tego upowszechnienie zasady, w myśl której w człowieku dostrzega się przede wszystkim jednostkę, czyli pewną „wartość". I tak właściwy gatunkowi nakaz ochrony, przechodząc na jednostkę rozpowszechnia się na całą ludzkość, o tyle jednak, o ile wiąże się to z kolejnymi zdobyczami indywidualizmu.

Między upadkiem prehistorycznego instynktu gatunkowego a promocją indywidualności jako niezaprzeczalnej wartości istnieje rozziew nie do pokonania. Kanibalizm nie jest jedynym tego objawem; na innym krańcu gatunku ludzkiego pojawia się rozziew nowy, niezwykły, przepastny, naprowadza nań zabójstwo, którego jednym z aspektów jest ezgokanibalizm.

Zabójstwo, które tak silnie na pozór przeczy „grozie śmierci", jest czysto ludzką przesłanką, równie powszechną jak „groza śmierci". Ludzką, ponieważ człowiek jest jedynym zwierzęciem, które zadaje śmierć sobie podobnym bez jakiejś widocznej życiowej konieczności: ślad najstarszej prehistorycznej „zbrodni" — ów pożałowania godny czerep rozbity za pomocą krzemiennego narzędzia — znacznie wy-

przedza w czasie pierwszą mogiłę i jest na swój sposób świadectwem wystawionym ludzkości. Powszechną, ponieważ ujawnia się już w pradziejach, natykamy się na nią w całej historii, znajduje swój wyraz w prawach (odwet, kara), jest przez nie sankcjonowane (wojna) lub popełniane wbrew nim (zbrodnia). Ileż to czaszek zostało już rozstrzaskanych od chwili popełnienia pierwszego „mordu". Można by tutaj powrócić do tego, co powiedzieliśmy o pochówku. Mord pojawia się na granicy no man's landu, jest świadectwem splamionym krwią jako zjawisko tak ludzkie, że *Biblia* czyni ze zbrodni Kaina pierwszy fakt zanotowany w dziejach ziemskiej rodziny, że Freud upatruje w nim akt dający początek ludzkości (zabicie ojca przez syna w pierwotnej gromadzie).

Istnieje również pewien kanibalizm wywołany głodem i jest on zabójstwem dokonanym z konieczności, spowodowanym darwinowską walką o życie, która jest albo walką o pożywienie, albo walką na śmierć i życie, którą wiodą ze sobą dwie społeczności. Skądinąd zaś występuje też śmierć w obronie państwa, która dotyka przestępcę, zdrajcę lub wroga, wynika z nakazu grupy i wymyka się w pewien sposób naszemu punktowi widzenia. Rodzi ona pewien społeczny paradoks — społeczność podporządkowuje się bowiem bądź prawom „gatunku", bądź jednostce. Paradoks ten stanie się obiektem naszych dociekań w innym miejscu.

Lecz nawet w czasie wojny śmierć wykracza poza granice konieczności, co przejawia się bezlitosną rzezią pokonanych, gdzie nie omija się kobiet i dzieci, umiłowaniem masakry[51] i zadręczania na śmierć. Niezależnie od tego, czy mord jest wywołany gniewem, wściekłością, czyli szaleństwem, gdy rozwścieczeni legioniści zdobywają Korynt albo Numancję, czy też jest to decyzja podjęta na zimno, jak w wypadku bizantyjskiego cesarza, który każe stracić swoich bułgarskich więźniów, czy jest wynikiem zarazem rozwagi i szaleństwa, jak w wypadku Nerona, przyglądającego się unicestwianiu chrześcijan, czy też czyni się z niego przemysł kluczowy, jak w świecie hitleryzmu, ukazuje on nam pewne zapamiętanie lub jakąś nienawiść, sadyzm albo pogardę, jakieś rozkoszowanie się odbieraniem życia, czyli pewną rzeczywistość właściwą tylko człowiekowi.

Siła nienawiści może wyrażać się poprzez zadręczanie na śmierć

i zabójstwo, a to pozwala nam już bez trudu dostrzec, że nakaz ochrony gatunku przestaje obowiązywać. Mord jest zaspokojeniem pragnienia zabójstwa, pragnieniem, którego nic nie mogło powstrzymać. Jest to tylko negatywna strona zjawiska. Strona pozytywna to rozkosz, pogarda, sadyzm, podnieta, nienawiść, które są wyrazem pierwotnego, ale prawdziwego wyzwolenia „popędów" jednostki, które spełniają się kosztem gatunku.

Owe popędy są jedynie nie poddaną kontroli agresywnością biologiczną. Mord jest nie tylko spełnieniem pragnienia zabójstwa, pragnieniem zabójstwa *tout court*, lecz również spełnieniem zabójstwa człowieka, tj. potwierdzeniem siebie przez zniszczenie kogoś. Wyjście poza konieczność mordu ujawnia afirmację mordującej jednostki wobec jednostki mordowanej. Freud na drodze klinicznej wydobył na jaw istnienie „życzeń śmierci", które dziecko żywi wobec swoich rodziców i osób, których nie lubi. Możemy tutaj dodać, że poprzez „pragnienie zabicia" jednostek, które wchodzą w konflikt z nami samymi, ujawnia się pewien istotny proces potwierdzania indywidualności. W przypadku granicznym absolutne potwierdzenie własnej indywidualności wymaga absolutnego zniszczenia innych. I to właśnie jest neronowa pokusa u władców i możnych tego świata, podobnie jak pokusa obozowa esesmanów, dla których widok cudzej głowy jest już zniewagą, tak iż okazują jej swój wstręt i w końcu niszczą.

Również proces potwierdzania indywidualności odsłania w toku dziejów przerażająco barbarzyński, tj. morderczy, aspekt. Jest to odkryty w sposób spekulatywny przez Hegla w *Fenomenologii ducha* podstawowy moment świadomości siebie. Irrupcja „świadomości siebie" jest irrupcją pragnienia uznania, zaszczytów, honoru, woli mocy, pychy. I to właśnie pragnienie zewrze się w śmiertelnej walce z innymi samoświadomościami.

Według Hegla zwycięstwo, które będzie następstwem owego śmiertelnego pojedynku, okaże się z punktu widzenia triumfującej świadomości siebie złudnym, ponieważ zmarły, który jest już niczym, nie może uznać zwierzchnictwa swojego zwycięzcy. I stąd ocalenie pokonanego, który za to stanie się niewolnikiem. Poddaństwo będzie w istocie zawierało w sobie obywatelskie następstwa zabójstwa: zwyciężony będzie od tej pory „martwy" dla indywidualnej afirmacji, lecz ten żywy trup, nawet sprowadzony do roli ożywionego narzędzia, zachowa

dostatecznie wiele indywidualności, by uznać swoją nicość i zwierzchnictwo pana. I rzeczywiście, pan jest zawsze otoczony podjednostkami: niewolnikami, błaznami, pochlebcami, płatnymi poetami, dworakami — groteskowymi żywymi trupami, których satelicka obecność świadczy o istnieniu słońca.

Hegel zapomniał w swojej analizie o zadręczeniu na śmierć, które jest pewną rodzącą lęk syntezą chęci unicestwiania i chęci upokorzenia kogoś innego, w trakcie którego kat może jednocześnie czerpać radość z zabójstwa, zniewolenia. Wyznanie, które chce się wydobyć z dręczonego, ma brzmieć: „Ty jesteś królem, a ja śmieciem". Torturowany ma uznać swą nicość, własną zgniliznę, uznać tym sposobem boskość swojego oprawcy. Tortura zaś, zanim się stała wyspecjalizowanym instrumentem w służbie naszego gestapo lub naszych brygad specjalnych, była rozkoszą książąt[52].

I tak paradoks mordu ujawnia się nam w całym swoim barbarzyństwie: podobnie jak strach przed śmiercią zabójstwo jest podporządkowane potwierdzeniu indywidualności. Paroksyzm zgrozy, którą wywołuje rozkład zwłok, odpowiada paroksyzmowi rozkoszy, którą wywołuje ćwiartowanie torturowanego. Istnieje pewien wewnętrzny związek między tą zgrozą a tą rozkoszą, co ukaże nam niebawem magiczne znaczenie zabójstwa, które jest ucieczką od własnej śmierci i od własnego rozkładu, polegającą na przeniesieniu tego na kogoś innego.

Zanik gatunkowych instynktów zachowawczych i nieokrzesany wybuch indywidualności doprowadziły zatem do barbarzyństwa, czyli mordu. W swojej dzikiej afirmacji jednostka jest niezależna od gatunku i taki jest być może sens tajemniczego zdania Hegla: „Wolność, czyli zbrodnia". Pogrążony w otchłani barbarzyństwa — w którą ludzkość została wepchnięta i w której się odnalazła; w której święta wartość indywidualności jest zarezerwowana tylko dla mnie lub dla należących do tej samej, co ja, grupy; w której całej reszty nie traktuje się nawet jako przynależnej do szeroko pojętej ludzkości, lecz uważa się ją za cuchnące zwierzęta, tym bardziej cuchnące, im bardziej uzurpujące sobie prawo do człowieczeństwa — gatunek ulega fragmentarycznej i dość znacznej atrofii. Dziś natomiast człowiek wyposażony w broń atomową jest w stanie zniszczyć cały gatunek ludzki i żaden gatunkowy hamulec nie może nam gwarantować, że tego nie uczyni.

RYZYKO ŚMIERCI

Zabójstwo, jeśli towarzyszy śmiertelnej walce, jeśli dokonuje się go w czasie wojny, pociąga za sobą niebezpieczeństwo utraty życia. Żeby zabić, trzeba ponieść ryzyko, że samemu zostanie się zabitym.

Narażanie się na śmierć jest największym paradoksem człowieka wobec śmierci, jest bowiem zupełnym i dogłębnym zaprzeczeniem strachu przed śmiercią. Ponadto narażanie się na śmierć jest przesłanką równie fundamentalną jak strach.

Czy jednak, gdy w grę wchodzi wojna, można naprawdę mówić o narażaniu się na śmierć? Czy śmierć, która czyha na polu bitwy, nie jest raczej śmiercią, którą ponosi się bezwiednie wskutek owej ślepoty wobec śmierci, do której prowadzi wchłonięcie jednostki przez grupę lub zwierzęce zapamiętanie w boju? Są to rzeczy bardzo złożone i nie będziemy mogli ich zrozumieć, jeśli nie zbadamy uprzednio społecznego paradoksu związanego ze śmiercią. Niemniej można zauważyć, że stadny pęd do boju (do śmierci) pociąga za sobą porażkę samozachowawczego instynktu jednostki (który, jak widzieliśmy, jest instynktem gatunkowym). Jest to upadek gatunku, a zatem ludzkości. Faktycznie instynkty te są jednak widoczne zarówno w napaści, jak i w obronie[53]. Są po prostu podporządkowane konieczności podjęcia ryzyka, na które trzeba się narazić, by zabijać jak najskuteczniej. Czasami instynkt może przeważyć. Zdarza się, że żołnierz w momencie ataku zapada w głęboki sen, odnajdując związany ze śmiercią instynkt naśladowczy[54]; nagle pojawia się strach i wszystko jest w odwrocie: batalion, który powinien iść do walki nie myśląc o wycofaniu, dając się zabić na miejscu, staje się oszalałym stadem istot dwunożnych. Jest to z pewnością ucieczka zwierząt, w której wszakże wychodzi na jaw czysto ludzka groza śmierci, w której jednostka znowu odnajduje siebie. Także podczas bitew pojawiają się dwa przeciwstawne impulsy: jeden — zwierzęcy; drugi — obywatelski, oba są pozajednostkowe i zmieszane ze sobą. Społeczeństwo pobudza jednostkę do ryzykowania życia za pomocą podniet biologicznych (walenie w bębny, dźwięk trąbki, dzikie okrzyki) po to, by przetrwało biologicznie.

Między obydwoma impulsami jest też miejsce dla jednostkowości; pod wpływem strachu jednostkowość staje się świadoma sama siebie, odmawia walki: żołnierz dezerteruje. Albo też, wprost przeciwnie,

jednostka angażuje wszystkie swoje siły, potrzebne do samookreślenia w walce z instynktem zachowawczym — nie chce być tchórzem.

Można oczywiście zauważyć, że odmowa bycia tchórzem implikuje potwierdzenie grupy wobec jednostki, która obawia okrycia się hańbą w oczach współobywateli. Pociąga również za sobą wraz z poczuciem honoru potwierdzenie jednostki. Ważne jest to, że jednostka, która opiera się na własnej woli, dokonuje samookreślenia wbrew strachowi. We wszystkich bitwach, we wszystkich wojnach brali udział ci ochotnicy, którzy *z własnej woli* narażali się na śmierć, i bohaterowie, którzy *z własnej woli* robili więcej, niż od nich oczekiwano. Wiedli pod ogień swoje drżące ciało i przyrzekali mu, że za chwilę będzie drżało jeszcze bardziej; gdyby zrezygnowali, nie byliby „mężczyznami" ani w swoich oczach, ani w oczach swoich towarzyszy. Dlatego też narażenie się na śmierć — nie mistyczna ofiara, lecz samotna odwaga — uwidacznia się najwyraźniej w społecznościach rozwiniętych, gdzie groza śmierci ujawnia się w sposób jakże gwałtowny, gdzie jednostka potwierdza się możliwie najsilniej.

W tej mierze, w jakiej zabójstwo jest wyjściem poza konieczność, gdy okazuje się ono potwierdzeniem jednostki, wyjście poza konieczność znamionuje również narażanie się na śmierć, gdy okazuje się ono również potwierdzeniem jednostki. To podwójne wyjście „poza" jest wewnętrznie ze sobą związane w turniejach, w zbrojnych pojedynkach, w wypadku których ryzyko śmierci i zabójstwo wzajemnie siebie inicjują.

Ryzyko śmierci przekracza wojnę, przekracza barbarzyństwo mordu, pojawiając się we wszystkich sferach działalności ludzkiej.

Istnieje zapewne takie ryzyko śmierci, które pewność nieśmiertelności równoważy, a które z tej racji jest bardzo dwuznaczne: przykładem męczeństwo pierwszych chrześcijan lub poszukiwanie pięknej śmierci, która miałaby zawieść prosto do raju pełnego hurys w czasie islamskich podbojów. Ryzyko śmierci pozbawione wszelkiego ryzyka? Trudno byłoby to stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, jak bowiem powiedzieliśmy w pierwszym rozdziale, człowiek, który wierzy w swoją nieśmiertelność, nigdy nie jest jej zupełnie pewien.

Niemniej poza narażaniem się na śmierć w celu zdobycia nieśmiertelności mamy do czynienia z ryzykiem, do którego popychają duma,

prestiż, upojenie, rozkosz warta ryzyka; to „ikarowskie" ryzyko śmierci wyraźnie przywodzi nam na myśl śmierć Clema Sohna na poligonie Vincennes lub ów filmowy dokument, który pokazuje człowieka-ptaka rzucającego się z pierwszego piętra wieży Eiffla[55]: ostatni stan ducha przezierający z ostatnich zachowań tego człowieka, który raptem zdaje sobie sprawę z tego, że się zabije, wyraża podwójny, w straszny sposób zmieszany ze sobą lęk przed śmiercią i utratą honoru. Człowiek naraża się na śmierć w imię miłości, ekstazy, z próżności, z masochizmu, z szaleństwa, ze szczęścia... A wreszcie dla samego umiłowania ryzyka jako takiego, jak w przypadku alpinisty, czyli, by już podsumować — dla miłości życia, by cieszyć się nim bardziej intensywnie, upajać się nim, nawet za jego cenę.

Skądinąd można się jednak narażać na śmierć również dla „wartości". Nie tylko uznanych wartości obywatelskich, które rządzą bohaterstwem oficjalnym, ale też dla wartości nowych, rewolucyjnych, które dopiero należy zaszczepić państwu. Także wartości śmiesznych, nieznanych, nieuznanych. Vanini szedł na męki uśmiechnięty tylko po to, by pokazać, że Boga nie ma. Człowiek naraża się na śmierć także dla samego swojego człowieczeństwa, dla swojego honoru i swojej „godności". Można ryzykować śmierć, by nie zaprzedać swoich idei, nie zaprzedać siebie samego — co często jest tym samym. Te wartości, które tworzy jednostka i które ją tworzą, są uznane za ważniejsze niż życie: to one rządzą czasem i światem, są nieśmiertelne. To dla nich jednostka, ów „proch", o którym wspominał Saint-Just, pomija swą śmierć lub nią gardzi, potwierdza siebie, a potwierdzając przekracza siebie, zapomina o sobie, oddaje swoje życie za „swoją" prawdę, „swoją" sprawiedliwość, „swój" honor, „swoje" prawa, „swoją" wolność.

Tak więc w narażaniu się na śmierć znajdujemy zawsze przesłankę antropologiczną, upadek gatunku (instynkt samozachowawczy), potwierdzenie jednostki. W paroksyzmie tego upadku i tego potwierdzenia odnajdujemy samobójstwo: samobójstwo jest nie tylko wyrazem zupełnego osamotnienia jednostki, której zwycięstwo zbiega się dokładnie w czasie ze zwycięstwem śmierci, ale ukazuje nam również, że jednostka może w swoim samookreśleniu dojść aż do zupełnego, dokonanego na zimno, unicestwienia swojego instynktu zachowaw-

czego i do unicestwienia tym sposobem swojego życia, które uważa za gatunkowe, by przez to dowieść sobie samej jakiejś własnej nieuchwytnej wszechmocy. Samobójstwo będzie zatem, zwłaszcza „piękne" samobójstwo S. Mallarmégo, ostatecznym gestem, szczytem indywidualizmu odpowiadającym rozgoryczeniu tego, kto go dokonuje. I to właśnie pojął Kiriłłow: samobójstwo, częściowe wyrzeczenie się gatunku, jest ostatecznym sprawdzianem ludzkiej wolności.

Istotna różnica między samobójstwem a ryzykiem śmierci polega jednak na tym, że samobójstwo niejako zatwierdza samotność, brak lub utratę zainteresowania wszelkim uczestnictwem, podczas gdy ryzyko śmierci pociąga za sobą obecność i bogactwo uczestnictwa. Termin „uczestnictwo" zapożyczam od Lévy-Bruhla — jego notatki pośmiertne, tak ze wszech miar przejmujące, pokazują, jak bardzo był pod koniec życia przejęty nieskończonym bogactwem uczestnictwa w skali kosmicznej, próbując „ogarnąć" je myślą, mimo że go stale przerastało. Była to może najpełniejsza (i niedoceniona) próba uchwycenia człowieka pierwotnego we wszystkich formach uczestnictwa, dokonana przez tego socjologa. My zastosujemy ten termin w szerszym zakresie, nie tylko w odniesieniu do społeczeństwa czy środowiska, lecz w odniesieniu do wszystkiego, w czym człowiek uczestniczy, do jego pracy, wartości, działań itp. ...

Możemy zatem stwierdzić, że zakres, w którym człowiek naraża się na śmierć, pokrywa się z zakresem uczestnictwa, czyli jest właściwie nieograniczony.

Ryzyko śmierci w gruncie rzeczy towarzyszy też ludycznym formom uczestnictwa (przygoda dla przygody, ryzyko dla samego ryzyka itp.) oraz moralnym jego formom (prawda, honor itp.), przechodząc przez całą gamę społecznych form uczestnictwa (ojczyzna, rewolucja itp.). Jednostka potwierdza się w tych formach, potwierdzając jednak zarazem to, że owe formy warte są ewentualnego poświęcenia jej indywidualności.

Uczestnictwo zawiera więc w sobie nadzwyczajną moc: jak widzieliśmy, gdy chodzi o biologiczne uczestnictwo lub uczestnictwo wojenne, popchnięta nim jednostka zapomina o sobie, zapomina o własnej śmierci. Być może siła uczestnictwa jest tym większa, im bardziej świadoma jest akceptacja ryzyka śmierci, albowiem wówczas ryzyko

śmierci stawia czoło grozie śmierci i okazuje się zdolne do jej pokonania. Nie chodzi wówczas o ustąpienie jednostki, lecz o jej heroiczne samopotwierdzenie. Samopotwierdzenie tym bogatsze, im bardziej bohater czuje się „sobą", właśnie w chwili ryzyka, kiedy rzuca na szalę swoje życie, czując zarazem, że żyje „intensywnie", że jest cząstką rzeczywistości, która go przerasta. Taka afirmacja Ja w narażaniu się na śmierć zawiera zatem bardzo często wywyższenie Siebie, tzn. bytu całkowitego, a równocześnie Nad-Ja, czyli „wartości", w której uczestniczy. Owo troiste uczucie daje się odnaleźć w opowieści Lionela Terraya, jednego ze zdobywców Annapurny (o tyle wyraźniej, że nie chodzi o świadectwo literackie): 1. Duma z racji tego, że pierwsi osiągnęli szczyt mający więcej niż 8000 m wysokości (wywyższenie Ja). 2. Upojenie, radość z całego serca, mimo burzy i mrozu (wywyższenie Siebie). 3. Wywyższenie Francji, ludzkości, moralnej wartości wyczynu Nad-Ja.

W większości form uczestnictwa, w których zaślepienie jednostki na śmierć nie występuje, lecz w których podejmuje ona ryzyko śmierci, można być może wykryć to potrójne wywyższenie Siebie, Ja i Nad-Ja [56]. Jako poszukiwanie ryzyko dla ryzyka, przygoda dla przygody, walka dla walki, gonitwa za zabawą, za ekstazą odrzucające wszelkie elementarne środki ostrożności ma pewne istotne znaczenie, dzięki któremu Nad-Ja zbiega się z wywyższonym biologicznie Sobą; witalizm Nietzschego słusznie ukazywał życie jako wartość — inni nazwali tę wartość życiowym pędem, zapałem, siłą telluryczną itp. Życie pełne niebezpieczeństw to także jakaś moralność. Uczestnicząc w takim życiu indywidualność nie zaciera się, na odwrót, przyłącza się do sił, z którymi się utożsamia, do form rzeczywistości, dzięki którym ujawnia swą wartość. Można rzec, że jak w sandwiczu Ja znajduje się pod wspólnym naciskiem Siebie i Nad-Ja.

Tak samo narażanie życia w imię „wartości" domaga się często intensywnego „życia", czyli wywyższenia Siebie, które wstąpi w związek z wywyższeniem Ja w obronie i uświetnieniu Nad-Ja. „Dobre" życie miał ten, kto będzie „dobrą" miał śmierć.

Być może właśnie to zwykłe wywyższenie dodaje w większości przypadków odwagi, by zmierzyć się ze śmiercią. Nie jest to jednak oczywiście reguła: człowiek np. rusza z zapałem do boju, ale potem

ogarnia go strach albo poczucie, że wojna jest marnością i — kiedy widzimy Siebie i Nad-Ja w odwrocie, pozostaje tylko poczucie honoru, zwykłe potwierdzenie Ja w celu podtrzymania ryzyka śmierci. Bywa też i odwrotnie — szlachetna jednostka rusza na wojnę z zamiarem obrony prawa i cywilizacji, a powraca z niej brutalnym sadystą lub owcą Panurga. Dlatego też, m.in., można tak łatwo przejść od „narażania się na śmierć" do „śmierci ponoszonej" (i odwrotnie), od ryzyka śmierci do strachu przed nią (i odwrotnie). Drży dzisiaj ten, który jutro pokona sam siebie, a pojutrze przestanie o sobie pamiętać nie istnieje wieczny bohater... Albowiem ryzyko, które jest czymś najlepszym w człowieku, jest też czymś najtrudniejszym. Trudniej jest nawet narazić się na utratę swoich przyjemności w czasie pokoju niż na próżno stawić czoło śmierci w jakiejś wspólnej sprawie. Odwaga obywatelska jest znacznie rzadsza niż odwaga żołnierska.

Tak więc narażanie się na śmierć pociąga zawsze za sobą jakieś uczestnictwo jednostki, w którym ta może opanować swoje przerażenie śmiercią. Dostrzegamy tu w całej jej okazałości i jedności sprzeczność, która przeciwstawia sobie narażanie się na śmierć i przerażenie śmiercią, rzuca się nam w oczy za jednym zamachem wspólny charakter tej paradoksalnej dwoistości: irrupcja jednostki rozsadza jarzmo gatunku. Gatunek traci swoją zdolność przewidywania, przestaje ogarniać i ochraniać życie indywidualne. *Dzięki temu upadkowi gatunku człowiek potwierdza Siebie jako rzeczywistość nie podlegającą żadnej redukcji — i stąd to przerażenie śmiercią; staje przed niezliczonymi formami uczestnictwa i stąd ryzyko śmierci.*

Przerażenie śmiercią, narażenie się na śmierć są dwoma biegunami tej antropologii śmierci. Pod nimi zaś skrywa się zwierzęca wobec niej ślepota i jej uniepamiętnienie. Jednostkowość nie jest nigdy czymś stabilnym; jest zawsze w konflikcie i bez przerwy waha się pomiędzy przerażeniem śmiercią a jej uniepamiętnieniem, pomiędzy ryzykiem śmierci a przerażeniem nią. Żaden zacny ojciec rodziny, żaden tchórz, żaden bohater nie wie, jakie będzie oblicze jego śmierci. Galileusz narażał się na stos aż do ostatniej chwili, lecz wolał jednak odżegnać się od wszystkiego, niż narazić się na śmierć i tylko mruczał do siebie: „eppur se muove" (a jednak się kręci).

NIEPRZYSTOSOWANIE CZY PRZYSTOSOWANIE DO ŚMIERCI

Wszystko to ukazuje nam, że człowiek, jedyna istota znająca strach przed śmiercią, jest jednocześnie jedyną istotą zabijającą podobne sobie istoty, jedyną z istot, która szuka śmierci.

Jeśli jednak możemy wytropić specyficzne źródło tej sprzeczności, to nie uda się nam uniknąć zmierzenia z problemem, który ona rodzi: sprowadza się on do tego: *czy człowiek jest przystosowany do śmierci czy też nie jest przystosowany?* Odpowiedź znajdziemy dopiero na końcu tej pracy, jednak właśnie teraz należy postawić to zasadnicze pytanie, które pokieruje *implicite* naszymi badaniami.

Potrójna antropologiczna przesłanka świadomości śmierci (świadomość zerwania, trauma, nieśmiertelność) ujawnia istotne nieprzystosowanie. Obecna zarówno w pradziejach, jak i dziejach ludzkości w sposób ciągły i przemożny trauma śmierci i wiara w nieśmiertelność potwierdzają kategoryczny charakter tego nieprzystosowania.

Owo nieprzystosowanie jest wszelako *względne*. Jeśli jednostka ludzka byłaby zupełnie nieprzystosowana do śmierci, umarłaby od tego umierania, skoro w świecie żywych śmierć jest właśnie karą za zupełnie nieprzystosowanie. Z drugiej zaś strony, ktoś, kto nie może znieść idei śmierci, umiera od tego: bądź ze strachu, jak ten spośród starożytnych, którego wspomina Fulpius, bądź dobrowolnie przez samobójstwo.

Nieprzystosowanie jest, jak widzieliśmy, uzależnione od form uczestnictwa jednostki. Owe formy w pewnym sensie same są już w jakimś sensie przejawem przystosowania; każdy człowiek jest przecież „związany ze światem". Gdzie te formy uczestnictwa mają charakter stadny lub prawie zwierzęcy, tam trauma i świadomość śmierci prawie zanikają, pojawia się quasi-adaptacja. A gdzie uczestnictwo wymaga ryzyka śmierci, a więc wywyższenia jednostki, tam można mówić, jeśli nie o adaptacji w sensie ścisłym, to przynajmniej o akceptacji możliwej śmierci.

Jeśli jednak ludzkie nieprzystosowanie do śmierci jest względne, to również względne jest przystosowanie do śmierci. Jeśli człowiek narażający swoje życie jest gotów wziąć na siebie swą śmierć, to wcale nie znaczy, że jest mu ona przez to mniej nienawistna: musi jednak spojrzeć jej w oczy, zmuszony do tego nakazami życia. Narażanie się

na śmierć wcale bowiem nie świadczy o tym, że się ją kocha, raczej już o tym, że się z niej szydzi. „Kocham życie, trzeba jednak umieć je narażać, by poznać smak stawki. Śmierć lęka się tych, którzy nie wahają się podać jej ręki" — mówi współczesny poszukiwacz przygód. Przede wszystkim jednak człowiek o tyle, o ile ma poczucie lub świadomość swej jednostkowości, wciąż żywi nienawiść do śmierci gatunku, *śmierci naturalnej*, mimo obecności nieświadomych głębi, które nie znają śmierci, mimo przymusowej obecności społeczeństwa, mimo tej skłonności do uniepamiętnienia śmierci w zachowaniach agresywnych lub sympatycznych, mimo uniesień i upadków, mimo poświęceń, mimo okrutnych uwarunkowań, mimo zachłanności śmierci, mimo ludzkiej słabości, mimo ludzkich niezliczonych aktywności, mimo gruntownej niestabilności, mimo tego wszystkiego, co czyni z człowieka zwierzę, które niezwykle łatwo naraża swoje życie, zawsze i na wszystkie sposoby, nawet gdy jest już przygotowane do śmierci.

Nieprzystosowanie zespala się z przystosowaniem; w samym środku tego zespolenia, wywołującego w sposób paradoksalny zarazem nieprzystosowanie (z tej to racji, że to ono umożliwia i warunkuje ujednostkowienie) i przystosowanie (z racji, że jest uczestnictwem), pojawia się społeczeństwo. Paradoks właściwy społeczeństwu jest też paradoksem indywidualności, paradoksem tej rzeczywistości, która nie daje się sprowadzić do społecznych form uczestnictwa, a zarazem jest na te formy otwarta. Jest to paradoks nieprzystosowania i przystosowania do śmierci. Albowiem, jak widzieliśmy, społeczeństwo adaptuje się do śmierci, w pewnym sensie zastępuje jeden przymus (gatunkowy) drugim. Jego dominacja, zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna, przypomina dominację gatunkową. Przypisuje ono sobie większość cech gatunku — społeczeństwo to zwyczaj, tradycja, kształcenie, język, nauka, prawodawstwo, tabu: jest ono w pewnym sensie odpowiednikiem instynktu, będąc zarazem zbiornicą pewnej zbiorowej mądrości i pewną siłą, która może coś nakazać. I rzeczywiście w zgodzie z głębokim powiedzeniem Pascala zwyczaj jest drugą „naturą", która wyklucza pierwszą, zarazem ją zastępując.

Ta niby-gatunkowość społeczeństwa rodzi w czasie wojny ślepotę wobec śmierci. Jednak już w czasach pokoju pierwotna grupa, ta prawdziwa miniaturka gatunku, przypisywała ludzką jakość tylko

swoim członkom: i istotnie, pierwotne słownictwo i zachowania[57] ukazują nam tę skłonność do uważania tego, kogo określało się mianem „obcy"[58], za bardziej jeszcze niż zwierzę lub rzecz obcego „ludzkości" całej grupy. Czy trzeba szukać zresztą tak daleko? Wystarczy przywołać esesmana, dla którego deportowany był jedynie jakąś świnią, kolonizatora, który traktował tubylca jak jakiegoś brudasa, czy amerykańskiego lotnika, dla którego „młoda koreańska dziewczyna była niczym".

Ponadto społeczeństwo zdaje się wprowadzać nakaz zbiorowej ochrony gatunku w łonie grupy, zakazując w niej zabójstw. Jedna z definicji klanu głosi, że „nie rządzi w nim prawo krwawej zemsty" (wendety). Pierwotna społeczność przypomina więc pod wieloma względami pewien mikrogatunek, skupiony przede wszystkim na sobie samym, który nie uznaje oczywistej jedności rodzaju ludzkiego.

Stwierdzając to, nie można jednak uważać, że nastąpiło jedynie pewne przeniesienie instynktu (gatunkowego) na społeczeństwo, że jedno zupełnie zastąpiło drugie. Jeśli człowiek odrzucił gatunek, a jednocześnie wyłonił z siebie społeczność, to w ten sposób uczynił z siebie jednostkę. Nie tylko owa „druga natura" społeczna nie jest tak despotyczna jak pierwsza, lecz to dzięki niej człowiek może się nawet uwolnić od wrodzonej, w pełni nim rządzącej obecności instynktu. Upadek wrodzonych instynktów odpowiada bowiem nagromadzeniu niegdyś gatunkowej wiedzy w zasobach społecznych.

Podobnie jak istnieje pewien dystans między człowiekiem a narzędziem, który może on kształtować, porzucać lub przekształcać (podczas gdy narzędziem zwierzęcia jest jego ciało), istnieje też stale pewien zasadniczy dystans między jednostką a wiedzą lub powinnością społeczną. Dystans zasadniczy, który jest dystansem faktycznym, ponieważ każde społeczeństwo, nawet to najpierwotniejsze, odsłania przed nami w czasie pogrzebu i poprzez wiarę w nieśmiertelność obecność jednostki. Tak samo jak uwarunkowania techniczne, zawarte w zewnętrznych narzędziach, pozwalają człowiekowi wykazać się wszelką inwencją, tak też uwarunkowania obywatelskie zewnętrzne i zawarte w owym magazynie, jakim jest społeczność, dopuszczają otwarte zawsze możliwości samookreślenia się jednostki, nawet wtedy,

gdy ta ostatnia ugina się pod ciężarem tysiącletniej tradycji, nakazów, uprzedzeń, poddaństwa, wyniosłości czy rasizmu. Ta możliwość przekształceń i samookreśleń jest pierwotnym dobrem człowieka, podczas gdy zwierzę żyjące w społeczności jest zupełnie skrępowane instynktami i wyspecjalizowanym fizjologizmem. Z antropologicznego punktu widzenia społeczeństwo jest niczym silny prąd, który przechodzi przez jednostkę i uwalnia ją od gatunku.

I rzeczywiście tak powoli, tak dramatycznie, jak tylko może się to dziać, zmieniają się rzeczy, a ludzie ewoluują, stając się coraz bardziej indywidualistami.

Historyczny rozwój społeczeństwa jest najściślej związany z rozwojem jednostki. W poglądach reakcjonisty społeczeństwo progresywne jest społeczeństwem, które się rozpada, a przynajmniej słabnie. Jest to prawda pod warunkiem, że będzie się pamiętało o znaczeniu tego osłabienia. Postęp, którego potrzebują dzieje ludzkości, jest obustronnym i wzajemnym rozwojem społeczeństwa i jednostki.

Tym sposobem społeczeństwo obdarzone dwoistą dialektyczną rzeczywistością, dzięki której jest ono niby-gatunkiem, a jednocześnie przynosi jednostce wyzwolenie, rodzi przystosowanie i nieprzystosowanie do śmierci.

Dlatego też tak trudno rozdzielić dostosowanie od niedostosowania. Społeczeństwo jest społeczeństwem ludzkim, człowiek zaś jest istotą społeczną. Przeciwstawianie się społeczeństwa jednostce jest oparte na głębokiej współzależności między nimi. Jedno odsyła do drugiego. Złożoność dostosowania się i niedostosowania jest wspólną sprawą zarówno społeczeństwa, jak i jednostki.

Tę dialektyczną złożoność odsłania pogrzeb i żałoba. Żałoba jest społecznym wyrazem nieprzystosowania jednostki do śmierci, ale jednocześnie jest też społecznym procesem przystosowawczym, który ma zasklepić rany pozostałym przy życiu. Po dokonaniu obrzędów, mających zapewnić nieśmiertelność, po zakończeniu żałoby, po tych „bolesnych trudach, jakie niosą za sobą psychiczne załamanie i i przywrócenie równowagi", społeczeństwo „odzyskuje po prostu spokój, może pokonać śmierć"[59]. „Społeczeństwo" owszem, ale nie takie, które przeciwstawia się jednostce, chodzi bowiem tutaj o pewną rzeczywistość obejmującą całą ludzkość. Nawet zresztą w przypadku

wiary w nieśmiertelność religia staje wobec owej złożoności przystosowania i nieprzystosowania w samej jej istocie.

Religia, która z czasem będzie coraz lepiej sobie radzić z opanowaniem traumy śmierci i utrzymywaniem mitu nieśmiertelności, jest właśnie wyrazem owej traumy, nadając jej kształt i „zdrowy" charakter. Jest ona oczywiście „westchnieniem istoty pełnej niepokoju" (Marks), „obsesyjną nerwicą ludzkości" (Freud), ale odgrywa życiową rolę polegającą na tym, że można szukać w niej schronienia przed odbierającą nadzieję prawdą śmierci. Wyzwala pewien optymizm, który dzięki obrzędom wyrażającym wiarę w nieśmiertelność, pozwala jednostce na przezwyciężenie jej strachu. Dostarczając pewnego społecznie określonego „wzorca" przeżyć jednostkowych, pozwala wyrazić je w całej głębi oraz zapewnia im ujście. Owo danie upustu emocjom dokonuje się za cenę ogromnych ofiar, wiąże się z niezwykłą utratą energii. Im bardziej rozwinięta jest kultura, tym bardziej religia ma skłonność do pewnego przerostu, do ciągłego skupiania się na strachu przed śmiercią, tym bardziej upartego, im bardziej ludzie o nim zapominają. U swojego zarania jednak przyciąga do siebie nadmiar neurotycznej indywidualności, uzdrawia ją dzięki zbiorowym „psycho- i socjodramom". Będąc czymś niezdrowym ze społecznego punktu widzenia, jest zarazem lekarstwem z punktu widzenia jednostki. Kojąca równowaga człowieka wierzącego (jeśli ma miejsce) opiera się na patologicznym wypaczeniu religii, lecz z innego punktu widzenia religia jest zdrowiem społecznym, które koi chorobliwy u jednostki lęk przed śmiercią. Występuje tu wzajemność. Religia jest przystosowaniem, które daje wyraz nieprzystosowaniu człowieka do śmierci, jest nieprzystosowaniem, które znajduje swoje zastosowanie.

Istnieje więc zespolenie nieprzystosowania i przystosowania w samym sercu śmierci ludzkiej, w wypadku której jednak przystosowanie gatunkowe nie odgrywa żadnej roli poza sytuacją, kiedy jednostka jest całkowicie pod władzą samej siebie. Temu zespoleniu przystosowania-nieprzystosowania odpowiada heterogeniczność treści i znaczeń przypisywanych śmierci, wypełniających świadomość ludzką. Zespolenie jest stale niestabilne, zawsze konfliktowe w sposób dramatyczny, wskutek czego narażanie się na śmierć jest przeciwstawne przerażeniu śmiercią z dużą przewagą już to jednego, już to drugiego.

Zespolenie to nie jest jednak zwykłą dialektyczną grą przystosowań i nieprzystosowań. *Ukazuje nam ono możliwe formy przystosowania, bazujące na fundamentalnym nieprzystosowaniu.* Tym, co wyzwala dialektykę nieprzystosowania i przystosowania wobec śmierci, jest nieprzystosowanie do praw gatunku: przystosowanie się ludzi do śmierci jest możliwe tylko wskutek nieprzystosowania do praw gatunku. I właśnie to nieprzystosowanie toruje drogę antropologicznemu paradoksowi śmierci: jednostka, która potwierdza siebie wbrew prawom gatunku, potwierdza siebie zarazem jako byt autonomiczny, zamknięty, który odrzuca śmierć, oraz jako byt partycypujący.

Gdy jednocześnie mówimy o Nad-Ja, Ja i Sobie, o społeczeństwie, jednostce i gatunku, to mówimy o człowieku. Znów śmierć otwiera drzwi przed rzeczywistością ludzką, spoza których widać wrota śmierci. Regresja gatunku i promocja jednostki, stanowiące jeden i ten sam fenomen, były pospołu przyczyną pojawienia się strachu przed śmiercią, nieprzystosowania do śmierci. Jednocześnie pozostawiły człowieka bez żadnej ochrony przed śmiercią realną, zniszczyły nakaz ochrony gatunku: wyzwoliły zarazem chęć pobawiania i narażania życia. Musimy przyjrzeć się antropologicznemu wymiarowi różnych form nieprzystosowania i przystosowania po to, by się dowiedzieć, czy to człowiek jest nieprzystosowany do śmierci, czy też ona nie może się doń przystosować. W tym ostatnim wypadku tradycyjne podejścia do problemu śmierci utraciłyby swą ważność. Wówczas to wolno byłoby pomyśleć o zupełnie nowym rozwiązaniu.

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY PARADOKSU *

Tym, co określa człowieka w jego najgłębszej sferze, jest zawarta w nim dwubiegunowość dwoistości: gotowość do podejmowania różnych ról i samoograniczenie, pozostające ciągle w konflikcie i ciągle w dialogu; z nią to wiąże się dwoistość ludzkiej postawy wobec śmierci: narażanie się na nią i strach przed nią.

Nasza, oparta na prehistorii, etnologii, historii, socjologii, psychologii i psychologii wieku dziecięcego, antropologia śmierci, jeśli chce się okazać rzeczywiście naukową, powinna znaleźć potwierdzenie swoich hipotez w biologii. W niej będziemy mogli uchwycić podstawową cechę ludzkiej realności, polegającą na równoczesnym pomniejszaniu roli gatunku i zwiększaniu roli jednostki.

* Fragment ten, pt. *Człowiek i śmierć*, w przekładzie J. M. Godzimirskiego ukazał się w „Literaturze na Świecie" 1985, nr 8-9, s. 456-476.

Owa regresja gatunkowości i afirmacja jednostkowości charakteryzuje właśnie, z punktu widzenia anatomii i fizjologii, istotę ludzką. Człowiek jest antropoidem, który utracił wyspecjalizowane cechy anatomiczne i fizjologiczne, ale odzyskał nieokreślone cechy, właściwe gatunkowemu dzieciństwu. Według Bolka [60], którego punkt widzenia zdobył sobie uznanie, podstawowe cechy anatomiczne wyróżniające istotę ludzką są rezultatem rozwoju płodowego, którego następstwem jest to, że „młodzieńcze cechy antropoidalnych przodków stały się u człowieka cechami dojrzałymi". Człowiek przypomina bardziej płód małpy człekokształtnej niż ona sama, podobny jest bardziej do jej przodków niż do niej.

Za cechy regresywne człowieka można uważać: brak pigmentacji u rasy białej (istoty człekokształtne i przedstawiciele kolorowych ras ludzkich w chwili urodzenia mają skórę białą), zniknięcie lub redukcję owłosienia (owłosienie goryli i szympansów w chwili urodzenia ogranicza się do głowy, u gibbonów włosy pokrywają głowę i plecy, pełne owłosienie od początku mają tylko małpy właściwe), dużą głowę, obszerną czaskę i mózg, brak wałów nadoczodołowych, grzebienia strzałkowego, zmniejszenie żuchwy i twarzoczaszki, słaby rozwój mięśni żwaczy i kłów. Od 1915 r. uważa się również, że ludzki członek w porównaniu z małpim dzięki zachowaniu napletka ma także charakter płodowy: „Człowiek przez całe swoje życie ma cechy płodowe, co spowodowane jest obecnością tego przedślubnego wędzidła" (Retterer i Neuville).

Owej płodowości towarzyszy uproszczenie całego organizmu. Jak mówi Vandel: „Dzięki swoim pięciopalczastym kończynom, pełnemu uzębieniu, kwadratowym, pokrytym guzkami zębom trzonowym, dzięki pozbawionemu specjalizacji układowi pokarmowemu człowiek reprezentuje pod wieloma względami pewien typ pierwotny, obdarzony cechami mniej wyspecjalizowanymi, co upodabnia go do gatunków prostszych niż większość ssaków" [61].

To właśnie owa płodowość czyni z małpy człowieka, będącego istotą nieokreśloną, niewiele różniącą się kształtem od swoich nieokreślonych przodków. Ponieważ tę nieokreśloność można sobie tłumaczyć jako brak fizjologicznej specjalizacji, staje się on istotą wyższego rzędu. Staje się również istotą młodzieńczą, dorosłym płodem ignorującym wiedzę gatunkową, tzn. odrzucającym przewidziane uprzednio przystosowanie. Owa płodowość wiąże się ściśle ze zjawiskiem regresji specyficznych instynktów, na które ciągle się natykaliśmy w naszych poszukiwaniach.

Człowiek-dziecko, bardziej nagi niż robak, jest istotą w najwyższym stopniu pozbawioną naturalnego dziedzictwa. Przychodzi na świat, w którym nie oddziałują na niego żadne dziedziczne nawyki, żadna fizjologiczna specjalizacja, żaden wrodzony system samoobrony. Musi się nauczyć nie tylko tego, co jest specyficznie ludzkie (język, zachowania społeczne), lecz także tego, co u zwierząt wrodzone (chodzenie, pływanie, łączenie się w pary, rozmnażanie). Jest tym samym nieokreślonym dzieckiem, które od stuleci stawało się bądź to rybakiem, bądź łowcą, rolnikiem, księdzem, niewolnikiem, barbarzyńcą, człowiekiem cywilizowanym, dobrym lub złym, mądrym lub głupim, uczonym, mordercą, zdobywcą przestrzeni, ludożercą, żeglarzem, górnikiem, tchórzem, bohaterem, złodziejem, policjantem, rewolucjonistą czy reakcjonistą. I nawet dorośli, utwierdzeni w swoich rolach, noszą w sobie drzemiącego Mowgliego, który w każdej chwili jest gotów do nowych doświadczeń, do nauki.

Owego wyłomu spowodowanego upadkiem gatunku nie może „załatać" społeczeństwo, pozwala ono jedynie przejść nim zgodnie z prawami antropologii. Jednostka patrzy na świat przez ów wyłom, lecz także świat wnika w nią tą samą drogą. Wszelkie możliwości biologiczne roją się w ludzkiej nieokreśloności i dążą do realizacji, pozostając zarazem w ciągłym konflikcie ze sobą. Człowiek jest gotów do przyjęcia każdej roli. Nieograniczona liczba tych ról jest zatem wynikiem rozwoju płodowego i regresji instynktów.

Opisując wschodnioafrykańskiego tubylca pewien podróżnik opisał człowieka jako takiego: „Ma zarazem dobre cechy i twarde serce, jest wojowniczy, ale i ostrożny, dobry w jednej chwili, okrutny, bezlitosny i gwałtowny zaraz potem, przesądny i bezbożny, dzielny i tchórzliwy,

usłużny i władczy, uparty i niestały, przywiązany do honoru, lecz pozbawiony go w słowach i w czynach, skąpy i oszczędny, a zarazem bezmyślny i nieprzewidujący" [62]. Klasyfikacja cech ludzkich byłaby równie bogata, jak klasyfikacja gatunków Buffona, wypełniłby ją cały zestaw cech zwierzęcych, bo człowiek jest okrutny jak wilk, rozpustny jak małpa, beztroski jak ptak niebieski, uparty jak muł, dzielny jak tygrys, delikatny jak owca bądź też chytry jak lis... Człowiek nie jest nawet istotą społeczną w ścisłym rozumieniu tego słowa: należy zarazem do społeczeństwa, do stada, lecz jest także samotnikiem. Niestałość dążeń czyni go zdolnym zarówno do zbiorowych uniesień, do gwałtownych wystąpień nie znanych w świecie zwierzęcym, jak i do samotnego dążenia do absolutu i kontemplacji. Wszystko to, co rozproszone i wyspecjalizowane u różnych zwierzęcych gatunków, odnajdujemy we „wszystkożernym" człowieku: wszystko w nim ma dwojaką naturę, ludzką i inną — lęki i upodobania tak silnie określone u innych stworzeń, będące u nich pochodną pewnych stałych relacji, w człowieku są bardzo zróżnicowane, w zależności od jednostki, miejsca i epoki. Ukazuje nam to nieskończoną liczbę szczebli „wszystkożernej" wrażliwości, otwartej na wszelkie sympatie, nienawiści, gniewy, strachy i uniesienia.

Owe podejmowane role mieszają się jeszcze na dodatek między sobą. Łzy i śmiech są wzajemnie wymienne w śmiechu do łez czy w płaczu ze śmiechu. Płacz i śmiech to zarazem szok spowodowany nieprzystosowaniem i brak poczucia stabilności, odczuwany komicznie lub dramatycznie, podczas gdy śmiech wyraża kruche szczęście, będące następstwem udanej adaptacji. Ludzka uczuciowość jest siedliskiem niestałych synkretyzmów — zawiera w sobie równocześnie to, co przyjemne, i to, co budzi odrazę: miłość i nienawiść.

Uczuciowość ta jest ściśle związana z erotyzmem, a ten jest również pozbawiony jakiejkolwiek specjalizacji. Wszystkie części ciała ludzkiego są naznaczone erotyzmem, nie tylko organy płciowe. Obok erotyzmu seksualnego rozwija się erotyzm oralny, zaczynający odgrywać istotną rolę nie tylko w miłości jako takiej, ale także w całym ludzkim życiu. Ludzki erotyzm może się przenosić na wszelkie przedmioty i działania.

Tak więc owa regresywność czyni z człowieka pozbawionego instynktów i organicznej specjalizacji jakiś mały światek naśladujący

duży świat, swego rodzaju zwierciadlane odbicie świata biologicznego — na wszystkich poziomach.

Jest on prawdziwym mikrokosmosem, polem bitwy o życie, którego rytmy i sprzeczności wyrażają się gwałtownie w jego własnych konfliktach. Można przypuszczać, że w plastycznej naturze ludzkiej znajdują ujście wszelkie umiejętności nabyte w trakcie rozwoju od wodnych i jednokomórkowych początków. Również wszelkie doświadczenia i dążenia przodków sięgające aż do początków życia, przez królestwo zwierząt, ryb, gadów i ssaków, objawiają się w człowieku, zwierzęciu nie wyspecjalizowanym, nieokreślonym, naczelnym, w jego totalności, tak jak pojawiają się sukcesywnie w jego rozwoju osobistym, w cyklu płodowym (który odtwarza w przybliżeniu dzieje gatunku).

Człowiek, gotów do odgrywania różnych kosmicznych ról, uznaje się chętniej za kogoś w rodzaju krewniaka jednego lub wielu zwierząt, jednej bądź też kilku roślin niż ludzie z innej grupy. Nieokreślony człowiek lubi naśladować różne zwierzęta — znaczące pod tym względem jest zachowanie dzieci. Zwierzęta zawsze wzbudzały ich zainteresowanie, były ciągle obecne (bajki, komiksy), a i w wypadku dorosłych odegrały dużą rolę w powstawaniu religii. U pierwszych istot ludzkich, nędznie odżywionych myśliwych, znaczenie to znalazło wyraz w bardzo silnym naśladownictwie. Obsesyjna rola[63] zwierząt i roślin w archaicznej i dziecięcej umysłowości, gwałtowne fobie i upodobania, które one wywołują, możliwości ich naśladowania, przekształcania się w nie (lub wiara w taką możliwość), plastyczność ludzkiej twarzy przypominającej głowy najróżniejszych zwierząt (wołu, psa, sarny, ptaka) — wszystko to spowodowało powszechne przekonania, które znalazły konkretne odbicie m.in. w obrzędach, obyczajach, wierzeniach i mitach totemicznych. Lévy-Bruhl aż do przesady analizował ową „uczestniczącą" mentalność ludzi „pierwotnych", którzy wierzą w to, że w jednej chwili są lampartem lub przepiórką i człowiekiem; którzy są przekonani o tym, że czarownicy zamienieni w kajmany pożarli ich rodziców w czasie kąpieli. Człowiek pierwotny właśnie dlatego, że jest człowiekiem „odgrywającym role", wierzy w to, że jest zwierzęciem.

Człowiek, jak powiedzieliśmy, naśladuje zwierzęta — trzeba się posunąć jeszcze dalej — człowiek naśladuje wszystko, jest zwierzęciem naśladowczym *par excellence*. Naśladownictwo to zdolność odwzorowywania otoczenia, otwarcie na świat, uczestnictwo jako takie, a więc umiejętność połączenia się z innym. Mimetyzm nie pojawił się wraz z człowiekiem. Zdolność natury do naśladownictwa jest przeogromna, lecz zawsze związana ze specjalizacją i adaptacją. Zdolności naśladowcze doskonalą się bez ustanku u pewnych motyli i owadów naśladujących liść i jego zieloność, u zwierząt obdarzonych futrem śnieżnobiałym lub w kolorze lasu. Zdolności owe ujawniły się w „epoce formowania gatunków"[64]. U człowieka, przeciwnie, mimetyzm, z niemniej praktycznych powodów, ulega ciągłym przemianom, gotów do gry, do tańca (którego erotyczność, osiągająca spełnienie lub nie osiągająca go, wytryska ze „strumienia podświadomości", prowadząc do panicznego, kosmicznego uniesienia).

Gry i tańce są prawdziwym naśladowaniem kosmosu. Odtwarzają stworzenie świata, pierwotną jedność i nieokreśloność, jak to odkryli, podążający odmiennymi drogami, Mircea Eliade i Roger Caillois.

Człowiek jest zdolny do wszystkiego i do niczego, gotów do najszerzej pojmowanego erotyzmu, oddziałują na niego wszystkie kosmiczne siły, jest mikrokosmosem przygotowanym na każdą okoliczność, na każde przekształcenie. W owym przyzwoleniu na uczestnictwo, na odgrywanie ról, jednostka utożsamiając się ze wszystkim zdaje się gubić samą siebie. A wszelką regresję, wszelkie zapominanie, wszelkie przekroczenie pojmuje się jako zapomnienie o śmierci i strach przed nią.

ISTOTA ODRĘBNOŚCI

Obdarzony protoplazmiczną prawie wrażliwością człowiek jest, jak się zdaje, równie mało wyjątkowy jak ameba, jak pierwsze nie zróżnicowane istoty żyjące, jednak dzięki rękom i mózgowi wyposażony jest w niezwykłe umiejętności.

Zachowuje młodzieńczość, nieokreślenie, wyższość właśnie dlatego, że sam tworzy specjalizacje i uwarunkowania, które starzeją się, umierają i ustępują innym pochodzącym z zewnątrz. Otacza się nimi, służą mu one do życia nie mogąc wnikać w głębię jego bytu. I nie ma jakiegoś jednego określonego sposobu przystosowania się. Możliwości inwencji, związane ze specyficznym instynktem, istnieją w każdej

jednostce ludzkiej: to inteligencja — wyrażająca się w języku, a wspierana rękami — która w jednostce i poprzez nią znajduje potwierdzenie tego, co ludzkie.

Rozwój mózgu, języka i sprawności manualnych tłumaczy i określa sens zmniejszania się roli gatunku. Są one organami nie wyspecjalizowanymi, wyższego rzędu i o młodzieńczej inwencji. To właśnie one pozwoliły na regresję i może były jej przyczyną — jeśli w ogóle można rozdzielić coś tak złożonego jak człowiek, w którym wszystko jest wzajemnie powiązane. „Stałość u człowiekowatych tych cech, które u człekokształtnych są tylko przejściowe"[65], wiąże się z całym ludzkim rozwojem, od dzieciństwa do wieku dorosłego, rozwojem, który sam jest związany ze zmianami endokrynologicznymi; owe zmiany z kolei wiążą się ze zmianami skorupy ziemskiej w okresie czwartorzędu i w epoce lodowcowej, ze zmianą trybu życia przodków człowieka, z porzuceniem życia nadrzewnego, co uwolniło ręce i mózg od ich wyspecjalizowanych funkcji: człowiek przybrał postawę pionową i mógł użyć rąk do czego innego. Owo wyzwolenie się rąk ze specjalizacji istotnie nasuwa na myśl mistrza Jakuba (Howells); dało ono początek niezwykłemu dialogowi między ręką a mózgiem i między mózgiem a słowem, a ten dialog matkował wszystkim technikom i ideom. Wszystko jest powiązane: żuchwa dzięki ręce nie musi już wykonywać najcięższej ze swych dawnych czynności, ręka z kolei używa narzędzia wytworzonego przez inteligencję... Pysk stał się twarzą, krzemień narzędziem, ręka dokonała wynalazków, a duch zaczął rozmyślać o śmierci...

Można zatem zrozumieć sens owego przekształcenia postępowo-regresywnego, które tworząc człowieka, stworzyło również nowe odniesienia na linii jednostka-gatunek. Podział ludzkich specjalizacji, wywołany tą regresją równolegle z rozbudzeniem instynktów, stał się inteligencją. Ów podział i inteligencja pozbawiły gatunek jego praktycznych cech na rzecz pseudogatunku, społeczeństwa, dzięki któremu jednostka może żyć. *To dążenie czyni z człowieka samookreślającą się jednostkę i nieokreślony mikrokosmos, otwarty na oferowane mu przez naturę możliwości, oraz powoduje jego ewolucję.* I to nie ciało coraz bardziej się specjalizuje, lecz raczej przeciwnie: ciało ludzkie, w miarę jak nauka i technika się doskonalą, coraz bardziej odchodzi od owej

specjalizacji. Żadna fizjologiczna specjalizacja, żadne ograniczenia organiczne nie powstrzymają tej ewolucji, nie przekształcą jej w przystosowanie. Ludzkość nie tylko pozostanie młoda, ale będzie się stawała coraz młodsza.

To właśnie potwierdzenie roli jednostki spowodowało zmniejszenie roli gatunku i równocześnie wniknięcie całego świata w człowieka, co jest cechą ludzkiego „mikrokosmosu". Rozum prowadzony przez rękę, zdolną wykonywać wszystko, co tylko zechce, uczynił z człowieka samoograniczające się zwierzę wyższego rzędu, tzn. zwierzę wyzwolone z ograniczeń przypisanych mu przez instynkt, który stał się bezużyteczny.

Dzięki inteligencji i rękom człowiek nie tylko umieścił swoje określniki poza sobą samym, lecz także zaczął ich używać do przekształcania środowiska, czyli świata. Ostatecznie stał się jego właścicielem. Lecz w owym rozwoju został także opanowany przez kosmos, czyli przez świat. Faktu, że jest człowiekiem, nie można oddzielić od wpływu świata na człowieka. Przez cały czas mamy do czynienia z jakimś brakiem równowagi, nieprzystosowaniem się człowieka do świata, brakiem równowagi i nieprzystosowaniem opartym na nieprzystosowaniu się człowieka do gatunku i z tego się wywodzącym. Człowiek przystosowuje świat do siebie, lecz równocześnie sam przystosowuje się do świata. Przystosowuje — przystosowując się. Przystosowuje się — przystosowując.

Kształtuje się także struktura „mikrokosmosu" ludzkiego, ewoluuje jego natura, której jest odbiciem, stając się żywą syntezą tego, co ogólne, co zawiera w sobie wszelkie możliwości, i tego, co wyspecjalizowane, co zajmuje się rozwiązywaniem konkretnych problemów; człowiek jest jedynym zwierzęciem tworzącym uogólnienia i uszczegółowienia, samo-się-określającym i determinującym swoje środowisko; lecz jest także całkowicie nie przystosowany do natury, poddaje się jej nieprzychylnym ograniczeniom zarazem walcząc z nimi, brak mu ciągle poczucia równowagi, żyje wciąż w rozdarciu. Człowiek, sam będąc całością, jest do niczego nie przystosowany, nie przystosowany również do własnych aspiracji, które każą mu się pogodzić z kosmosem, przystosować do swego nieprzystosowania, równoznacznego z przekształcaniem kosmosu.

O jego bogactwie stanowi właśnie to przystosowanie do nieprzystosowania i nieprzystosowanie do przystosowania. W pierwszym paradoksie zawiera się podstawowe dobro jego natury, w drugim — jego podstawowy i pierworodny grzech: śmierć.

ŚMIERĆ A NARZĘDZIE

Człowiek jest otwarty na świat dzięki różnym formom swego uczestnictwa, umieszczając w tym świecie nieredukowalny rdzeń swej jednostkowości. Właśnie dlatego, że człowiek jest nieokreślony (wskutek uczestnictwa), nieograniczone są możliwości jego określenia się, a przez to, że sam siebie określa, nieograniczone są możliwości jego samorozwoju.

Człowiek będzie się rozwijał, będzie stwarzał sam siebie, poddany dialektyce swej jednostkowości i swoich uczestnictw. Jednostkowość ludzka streszcza się w tej dialektyce, streszcza się wskutek uczestnictw w swej ewolucji i afirmacji w obrębie świata.

Dialektyka ta rządzi ruchem dziejów ludzkich, a kiedy ruch ów się realizuje, pojawia się proces techniczny. Dzięki technice człowiek traktuje praktycznie świat i innego człowieka jako swą własność. Różne formy uczestnictwa w zetknięciu się z jednostkowym samookreśleniem wytwarzają technikę: stymulują nie tyle zwyczajne potrzeby, które mogą zaspokoić zbieractwo lub łowienie małych zwierząt, ile nacisk czysto ludzkich potrzeb, które w odniesieniu do potrzeb zwierzęcych mogą się wydawać czymś „luksusowym", stają się jednak niezbędne, jak dzisiaj gaz, elektryczność czy autobus. Krzemienne narzędzie, łuk są u zarania dziejów wyrazem potrzeb wynikających z właściwych człowiekowi form uczestnictwa, potrzeb nie tylko ciała, które żąda pożywienia, lecz całkowitego człowieka, który chce korzystać z ognia, polować, wojować, który chce całym swym jestestwem połączyć się ze światem, uczestniczyć w nim i w nim dopiero się potwierdzić. Dlatego to pierwotnie technika, magia, religia i sztuka nie dają odróżnić się od siebie i odsyłają zawsze jedne do drugich.

Dlatego też tak trudno odgraniczyć mimetyczne formy uczestnictwa, mające za paradygmat zwierzęta i rośliny (które kończą się nawet totemiczną identyfikacją), od hodowli zwierząt i roślin, uczestnictwa

w świecie materialnym od opanowania materii. Człowiek zagarnia materię stałą, wytwarzając z niej narzędzia i przedmioty, materię roślinną, zaczyna od zbieractwa, a dochodzi do rolnictwa, materię zwierzęcą z polowaniem na początku a hodowlą jako efektem końcowym; wypracowywane w toku tych transferów pojęcie własności ilustruje dobrze ogólny proces indywidualizacji. Własność będzie konkretnym ustanowieniem, potwierdzeniem i uświęceniem jednostkowości, a pierwsi właściciele (rzeczy, ziemi, pól, bydła, niewolników, a także niewątpliwi panowie tego wszystkiego, wodzowie) będą pierwszymi uznanymi jednostkami.

Tego procesu indywidualizacji nie da się oddzielić od materialnego zawładnięcia światem, a jednocześnie od nieograniczoengo uczestnictwa w tym świecie. Technika ciągle pozwala człowiekowi na szersze otwarcie się ku kosmosowi: dzięki niej otwierają się przed nim coraz to nowe możliwości działania. Pozwala mu nie tylko na zaspokojenie jego codziennych potrzeb, ale także dostarcza mu „rozrywki" godnej właściciela, tj. stonowanej uciechy zmysłowej, zabawy, rozrywki estetycznej. Jest to uczestnictwo leniwe, lecz zważywszy na jego skłonności jest działalnością, która oddzielając człowieka od natury, wyzwalając go z jej więzów, czyni go czymś analogicznym do niej, przez to samo czymś „korespondującym" z nią. Technika stawia świat otworem przed człowiekiem i człowieka przed światem: w dialektyczny sposób świat wnika weń i go wzbogaca. Równocześnie człowiek, w ten sposób zmieniany, sam zmienia świat, przydaje mu ludzkich określeń, uczłowiecza go. Hodowane rośliny i zwierzęta, szałas, brona, zwierzę zaprzęgnięte w jarzmo są znakami przeniesienia atrybutów ludzkich na przyrodę. W przyrodzie człowiek się potwierdza. Potwierdza się, ponieważ ją sobie oswaja, a zarazem oswaja się ze sobą: ujawnia swoje odkrywcze zdolności, rozwija swój rozum i świadomość — staje się własnym tworem.

Tak więc, konkretnie biorąc, w ciągłej wymianie ze światem kształtuje się indywidualność ludzka. Dzięki tej wymianie natura staje się „obiektywna"; w miarę jak przekształcają ją narzędzia i udomowienie, okazuje się rzeczą, własnością, *obiektem* należącym do człowieka. Zarazem zaś jej struktury wydają się analogiczne do struktur myśli technicznej, która okazuje się logiczna, racjonalna, *obiektywna*. Tę

wymianę, obiektywną i techniczną, kryją w sobie różne formy uczestnictwa, subiektywne wymiany: poprzez subiektywność uczestnictwa człowiek czuje się czymś analogicznym do świata i to właśnie określa się mianem kosmomorfizmu człowieka „pierwotnego" lub dziecka; równocześnie odczuwa świat jako pełen namiętności, pragnień, czuć prawie ludzkich — i to jest antropomorfizm. Antropomorfizm i kosmomorfizm równocześnie i dialektycznie kierują człowieka do przyrody, a przyrodę do człowieka. Ten subiektywny antropokosmomorfizm odpowiada, oczywiście w pewien fantastyczny sposób, realnemu antropokosmomorfizmowi techniki, który nadaje rzeczywiście ludzką formę przyrodzie, a siłę kosmiczną człowiekowi. W stadium pierwotnym oddziaływania subiektywne i obiektywne niewiele się różnią, oba antropokosmomorfizmy mieszają się ze sobą: technikę spowija magia, a magię technika. Później następuje ich zróżnicowanie — to, co należało kiedyś do sfery magii, staje się estetyką, tzn. jednocześnie „życiem wewnętrznym" i „efuzją w kosmosie".

JĘZYK

Język jest najbardziej znaczącą z progresywno-regresywnych zdobyczy człowieka. Język ludzki jako jedyny spośród języków zwierzęcych jest pewnym kodem o podwójnej artykulacji, który pozwala jednocześnie na gromadzenie, zachowanie, organizowanie i tworzenie wiedzy; jednocześnie w postępie tym da się odnaleźć struktury pewnego podstawowego systemu, który daje początek i jest podstawą wszelkiego życia — kodu genetycznego[66].

Język pozwoli nie tylko na powstanie więzów kulturowych, lecz także komunikacyjnych, czyli społeczeństwa, będzie także uczestniczył w wielkim antropologicznym procesie wymiany między człowiekiem a światem zgodnie z podwójnym mechanizmem kosmomorfizacji człowieka i antropomorfizacji przyrody.

Z jednej strony słowa nazywają, czyli wydzielają, wyróżniają i określają, działają zatem tak, jak będzie działać narzędzie, ale także, z drugiej strony, przywołują stany (subiektywne) i pozwalają wyrazić, wydobyć na jaw całą ludzką uczuciowość. Stąd to podwójne oblicze mowy; swoimi znakami ustanawia przedmiot odniesienia, tzn. ukonstytuowane uniwersum faktów i przedmiotów — równocześnie pozwala

na przeobrażenie przedmiotu odniesienia w znaki stanów duchowych, psychicznych, ludzkich...

Słowa, zdania są zatem nośnikami antropokosmomorficznej wymiany w jej obiektywnych i subiektywnych przejawach.

Symbol znajduje się na skrzyżowaniu tych wymian. Każde słowo może być symbolem, lecz symbol wykracza poza język i może przeniknąć aż do samego wnętrza wszelkiego znaku, wszelkiej formy, każdego przedmiotu. Symbol jest oderwaną lub szczególną rzeczą, która zawiera w sobie cały symbolizowany przez siebie konkret, całe jego bogactwo. Symbol zamyka w sobie równocześnie wyrażaną rzeczywistość naturalną i wyrażającą go rzeczywistość ludzką. Symbolizm i mowa są zatem podwójnym znakiem pierwotnego oderwania się od natury, końca pełnej przynależności do kosmosu oraz zbliżenia z naturą — oderwania, dlatego że rzeczy jako takie, przeobrażone, przestają się liczyć, oraz zbliżenia, ponieważ symbol, którym się „włada", z którego uczyniono swą substancję, popycha i pobudza do uczestnictwa. Z biegiem czasu słowa i symbole stają się podręcznym kosmosem człowieka.

Symbole, które pierwotnie są podobne do rzeczy symbolizowanej albo są jej częścią, staną się coraz bardziej od niej odległe, coraz bardziej abstrakcyjne. Krąg symbolizuje słońce; sztandar — ojczyznę, a słowo — śmierć. To słowo i ten krąg zawierają jednak w sobie całą moc uczuciową, cały żar lub strach rzeczy, które przywołują.

Posługując się słowem lub symbolem człowiek antropomorfizuje więc naturę: określa ją na sposób ludzki, dzieli ją na rzeczy. Jednocześnie zaś sam upodabnia się do kosmosu, utwierdza swoje bogactwo. Słowo jest zarazem obiektywne i subiektywne: może wyrażać stan duszy i determinację, technikę i magię, narzędzie i poezję.

Tę dwoistość odnajdziemy także w zdaniu, zwłaszcza w zdaniu języka pierwotnego, który dąży do metaforycznego wyrażenia tego, co chce opisać: używa pewnej metafory kosmomorficznej, by określić swój ludzki przedmiot: „Soki płyną" — mówi Kanak wskazując na żyłę na swoim ramieniu. Świeżość dawnego kosmomorfizmu została zachowana jeszcze w przysłowiach: „Dopóki dzban wodę nosi...", „Toczący się kamień nie porasta mchem". I odwrotnie, używa się metafor antropomorficznych mówiąc o rzeczach naturalnych: „Ponura

pogoda", „Słońce się uśmiecha". Język będzie się stawał oczywiście coraz precyzyjniejszy, będzie nazywał kota kotem, a ponurą, smętną pogodę „sztormowym niżem o wartości dziesięciu milibarów".

Pojawi się jednak i będzie coraz ważniejszy pewien wtórny język, wywodzący się z rozpadu języka pierwotnego, język nie techniczny, obarczony ekspresją najrozmaitszych form uczestnictwa oraz psychoafektywnych wymian: poezja. Nigdy nie uda się rozdzielić obu tych języków do końca, będą one mogły używać tych samych słów.

Dzięki wymianom antropokosmomorficznym, które są właściwe mowie, potwierdza się jednostkowość mówiącego, i to nie tylko w sposób pośredni wzbogacana tymi wymianami, lecz w sposób źródłowy, do niczego już niesprowadzalny. Mówić — to stwarzać. Mówienie równa się tworzeniu. Czarownik stwarza rzecz, której nadaje nazwę, a słowo jest jednym z motorów magii. Święte słowo odczuwa się jako potwierdzenie wszechmocy, a współczesny poeta odkrywa spontanicznie na nowo szamański, wedyjski i biblijny zaśpiew: na początku było słowo. Mowa odsłania zatem tę samą elementarną dwubiegunowość, co narzędzie i śmierć, dwubiegunowość antropologiczną; dzięki uczestnictwom, z jednej strony, i upojeniu się swymi możliwościami, z drugiej strony, potwierdza się indywidualność człowieka.

MIT

Analiza mitu prowadzi nas do takich samych wniosków: w tym wypadku musimy ją przeprowadzić, by się nie dać pochłonąć mitom. Nasz antropologiczny horyzont, bez którego nie możemy się obyć, zwłaszcza zaś czytelnik, jeśli ma zrozumieć ludzkie znaczenie śmierci, w każdej chwili może poprowadzić nas zbyt daleko.

1. Mit jest wyrazem tego, co w człowieku możliwe, ale co nie zostaje doprowadzone do stadium praktycznego wdrożenia, pozostając tylko w sferze fantazji. Jak mówi Caillois, „mit przedstawia dla świadomości obraz pewnego zachowania, którego nacisk odczuwa wyraźnie"[67], którego nie może lub nie może już dłużej albo nie mogła nigdy uskutecznić. Przy okazji mitu o modliszce Caillois zauważa ponadto, że „rzeczywiste zachowania jakiegoś zwierzęcego gatunku mogą naświetlić psychologiczne możliwości człowieka". I tu dochodzimy do naszego punktu widzenia: człowiek jest wrażliwy na wszelkie oddziaływania, wszelkie skłonności, które są mocno zakorzenione w świecie zwierzęcym. Chciałby je naśladować, naśladuje je wybornie, jest ich obrazem. „Nasze fantazmaty mają swoje odpowiedniki w zachowaniach innych żyjących gatunków". W takim ujęciu mit jest irrupcją kosmosu w człowieku — oto cały kosmomorfizm. Legendy rzeczywiście pozwalają się domyślać, dzięki stosowanym w nich metaforom, analogii między człowiekiem a światem.

2. Jednocześnie jednak mit implikuje podejście antropomorficzne: są to „bajki", w których zwierzęta, rośliny i rzeczy odczuwają tak jak człowiek, zachowują się po ludzku i okazują ludzkie pragnienia. W mitach zawarta jest interpretacja świata jako tworu wyłaniającego się z quasi-ludzkich dramatów i przygód. Oswajają z nim. Objaśnianie gromu jako gniewu ogarniającego ducha lub Boga jest sposobem oswojenia się z gromem, zrozumienia go i udomowienia, albowiem można do Boga zanosić modły, przedstawiać mu swoją argumentację, próbować go wzruszyć. Wiadomo, co to jest gniew boży — jest to najwłaściwszy mu z przymiotów. Tak więc poprzez mit świat ulega zawłaszczeniu, ulega redukcji do zrozumiałych dla człowieka elementów. Czysto ludzkie zachowania są przedłużeniem tego procesu. „Mit — powiada Leenhardt — tworzy zachowania, dzięki którym świadomość jako coś zupełnie odrębnego przeciwstawia się receptywności zmysłów". Te zachowania zaś mają urzeczywistnić w sposób magiczny lub techniczny pragnienie zawłaszczenia, naśladowania bogów i bohaterów, władców natury. Zadanie kultury polega na uwolnieniu się od mitów dzięki ich realizacji.

3. Jak słusznie podkreślał Leenhardt, „mit i osobę[68] łączą stosunki tak ważne, że widać, iż jedno znajduje oparcie w drugim, że jedno wywodzi się z drugiego"[69]. Rozwój jednostki następuje wtedy, gdy świadomość pogrąża się w uczestnictwie i przezwycięża wzburzenie wywołane danymi zmysłowymi.

Możemy teraz zrozumieć jedno z podstawowych znaczeń totemizmu. Jako pewien zorganizowany, zamknięty i złożony system jest on jedynie mitem etnologa. Jednakże złączenie się, utożsamienie ze zwierzęciem, rośliną, rzeczą lub penisem jest niewątpliwie faktem o zasięgu uniwersalnym. Totemizm pojmowany jako utożsamienie się z jakąś istotą — ze zwierzęcym lub roślinnym przodkiem — jest, jak mówi Leenhardt, „zbiorem mitów pomagających człowiekowi pojąć

rzeczywistość świata gatunkowego i uporządkować swoje z nim stosunki".

Totem zwierzęcy (lub roślinny) jest przede wszystkim pewnym kosmomorficznym określeniem człowieka, ten bowiem wierzy, że jest papugą jak Bororo albo jak Kanak ziemniakiem, np. w święta naśladuje papugę. Niemniej totem to także antropomorficzna projekcja cech ludzkich na totemiczne zwierzęta lub rośliny; ze swymi ludzkimi uczuciami, pragnieniami, myślami papuga jest czymś ludzkim. Jesteśmy zatem w samym środku wymian antropokosmomorficznych. Dzięki tym wymianom dochodzi u Bororo do ujęcia siebie: stając się papugą dokonuje on autoobiektywizacji, nadaje sobie stałą formę. Co więcej, wraz z życiem i śmiercią papugi lub słodkiego ziemniaka „człowiek pierwotny" uchwyci swój własny cykl życia i śmierci (Leenhardt). I tak jak ziemniaki odradzają się ze swoich nasion, a papugi z jaj złożonych w leśnych gęstwinach, przeżyje własne, podobne do tamtego odrodzenie bądź jako człowiek, bądź jako słodki ziemniak. Stworzy sobie kosmomorficzną wizję śmierci, która jednocześnie zapewni *nieśmiertelność* jego indywidualności.

Tak więc poprzez symbol, mowę, totem ludzkie formy uczestnictwa, wyzwolone przez zanik instynktów gatunkowych, okazują się otwarte na wszystkie nowe okoliczności. Uczestnictwa takie, owe identyfikacje są zarazem projekcjami, alienacjami, w których ustala się rzeczywistość otaczająca człowieka. Gdy dochodzi do spotkania pierwiastka „ludzkiego" z „kosmicznym", człowiek zawłaszcza świat i człowieka. Zaczyna uprzedmiotawiać świat, w którym uczestniczy, a więc czynić zeń swój przedmiot. Im bardziej świat staje się przedmiotem, tym bardziej człowiek czuje się i jest rzeczywiście podmiotem tego świata. W toku tego uprzedmiotowienia podmiotowość kosmosu nie ulega zniszczeniu, lecz zatapia się w głębię jednostki. Ta przedmiotowo-podmiotowa dwoistość wzbogaca tylko istotę ludzką.

Pozwala to nam zrozumieć prawdziwe znaczenie magii, która jest zarazem subiektywnym uczestnictwem i obiektywnym zawłaszczeniem, która z racji tej ciągłej dialektyki jest cudownym opanowaniem kosmosu, dochodzącym do skutku dzięki obiektywności formuł rytualnych i magicznych, z jednej strony, a subiektywności stanu komunikacji magicznej, z drugiej strony.

MAGIA

Magia zakłada podobieństwo i wzajemne przenikanie — w przypadkach granicznych — pierwiastków ludzkiego i naturalnego, „mikrokosmosu" i „makrokosmosu". Uderzające jest, że pierwszym mitem, z którego wyrasta wszelka magia, a który da się odnaleźć w bardzo rozwiniętej formie już u ludów pierwotnych (por. Marcel Griaule [badacz Dogonów — *dop. tłum.*]), który pojawia się przy przejściu od szamanizmu do filozofii nowożytnych, ujawnia się w końcu z takim wigorem w początkach współczesnego okultyzmu magicznego, jest mit podobieństwa mikrokosmosu do makrokosmosu. Jest to w całej pełni analogia antropokosmomorficzna: człowiek jest podobny do świata, a świat jest podobny do człowieka.

Ten kosmiczny mit ma charakter jawnie magiczny — jest wewnętrznie związany z wypełniającą mikrokosmos wolą identyfikacji z makrokosmosem bądź zawłaszczenia go przez naśladownictwo lub opanowanie go (jak to na początku uczynił duch boży, który unosił się nad wodami i po prostu rzekł: „niech się stanie światłość").

Innymi słowy, magia tłumaczy nam jasno ludzki mechanizm zawłaszczenia, który dochodzi *w* przyrodzie do skutku dzięki mikro- i makrokosmicznym formom uczestnictwa i który wpływa na przyrodę dzięki kategorycznemu potwierdzeniu swej indywidualności.

Z jednej strony magia nie jest niczym innym jak uczestnictwem. Piaget i Lévy-Bruhl dobrze wyczuli ów fundamentalny charakter magii (sięgnijcie po uczestnictwo, by zmienić rzeczywistość), ale zapomnieli o „mimesis" (Frazer sprowadzający magię do praw podobieństwa i przyległości, które rządzą kojarzeniem idei, zapomniał powiązać owe prawa z powszechną analogią, której świat nabiera dla umysłu ludzkiego).

Z drugiej jednak strony magia jest także wiarą we wszechmoc idei. Chodzi tu o owo „tak chcę" i owo „myślę, więc jest". Anthony połączył oba aspekty magii w jednej definicji: magia jest „zachowaniem implikującym to, że takie się rzeczy zdarzają, jakich się pragnie, o jakich się myśli albo jakie się naśladuje".

Tak więc magia jest bądź od czasu do czasu, bądź jednocześnie takim uczestnictwem, które włącza Ja do uniwersalnej analogii kosmosu, by nagiąć prawo metamorfozy z korzyścią dla siebie, oraz

czystym potwierdzeniem jednostkowej woli, owym „tak chcę", które wydaje się sobie i okazuje się zdolne do rządzenia rzeczami.

Oba elementy, powtórzmy, są ze sobą przemieszane: „tak chcę" rzadko znajduje się w stanie czystym, a gdy się w nim znajduje, nie jest już właściwie magią, lecz rodzajem hipnotycznej, magnetycznej i fascynującej władzy. Prawie we wszystkich przypadkach magia skrywa się pod obrzędami, tj. pod naśladownictwem. Obrzęd jest magicznym, hieratycznym, podniosłym naśladownictwem upragnionej rzeczy (jak oczarowanie kogoś lub czegoś, wypędzenie, np. uroku czy powodzenie w łowach). Nabiera coraz bardziej abstrakcyjnych cech w towarzystwie słów oraz symboli, stając się czymś coraz bardziej wystylizowanym, tj. symbolicznym [70].

Symboliczny obrzęd zawiera już w sobie skondensowaną siłę mimetyczną, ponieważ dochodzi w nim do prawdziwego zagęszczenia zawłaszczającej siły naśladownictwa.

STWARZANIE JEDNOSTKI

Człowiek tworzy się w subiektywno-obiektywnych i antropokosmomorficznych wymianach, które niosą ze sobą technika, symbol, mowa, mit i magia. Jest czynnym ośrodkiem owej wielorakiej dialektyki, która wzmacnia, wzbogaca, pozwala na ewolucję jego indywidualności, a równocześnie umożliwia mu jej uświadomienie. „Ten, komu nigdy nie przyszła na myśl możliwa rozmaitość, nie jest w ogóle świadomy swej indywidualności" (Piaget). Zdarza się, że w samym jądrze tych wymian pojawi się w tym werbalnym „stwarzam", w magicznym „tak chcę" pełne poczucie tej indywidualności.

Odnajdujemy zatem dwubiegunowość indywidualnej afirmacji: wyraża się ona *w* uczestnictwie, a zarazem ponad *nim*. W rzeczywistości *samoświadomość* (a nie świadomość *samego siebie*) jawi się jako dwubiegunowa. Różne formy uczestnictwa właściwe człowiekowi pierwotnemu umożliwiały poznanie siebie jako zwierzęcia, jako rośliny: im bardziej uczestniczył, tym bardziej czuł, że „żyje", wychodząc zaś od form tego uczestnictwa poznał rządzące nim prawa, swój własny cykl życia i śmierci (tzn. pojął sam siebie w aspekcie zarówno subiektywnym, jak i obiektywnym). Z drugiej zaś strony poznał sam siebie poprzez swoje *podwojenie*, jako rzeczywistość obdarzoną ciałem

i umysłem (przedmiotową i podmiotową), nieredukowalną, autonomiczną i absolutną.

Pierwsze ujęcie siebie jako rzeczywistości własnej, o czym dowiemy się dalej, pozwala uchwycić jedynie cień, odbicie własnego ciała, i to widzianego z zewnątrz jako obcego sobie „sobowtóra". Nim pozna siebie, człowiek poznaje swego sobowtóra i poprzez niego odkrywa swe jednostkowe i ciągłe istnienie, własne kontury, własne formy, własną rzeczywistość: „widzi" się obiektywnie. Jak to wykazali Lévy-Bruhl, Piaget, Leenhardt, świadomość własnego ciała nie jest dana bezpośrednio. Melanezyjczyk nie czuje się związany ze swoim ciałem. Zna jego powierzchnię, nazywa jego części, ale postrzega je zewnętrznie. Indywidualność wychodząc od przedmiotowego Ja uściśla swe determinacje. *Jedno* wyodrębnia się od *drugiego* [71], podczas gdy „w życiu naczelnych nie ma tak właściwych społecznościom ludzkim podziałów między męskim i żeńskim, młodym i starym, żywym i martwym, homoseksualnym i heteroseksualnym, monogamicznym i poligamicznym" [72].

Sobowtór ten nie jest kopią, jest to rzeczywista istota, która oddziela się od uśpionego człowieka, pozostając w jego snach na jawie. Jest to prawdziwie przedmiotowe istnienie. Nie należy jednak zapominać, że to przedmiotowe istnienie ma zarazem charakter subiektywny, czy raczej transsubiektywny.

W efekcie człowiek przelewa na własnego sobowtóra całą potencjalną moc swej indywidualnej afirmacji. To sobowtór dysponuje mocą magiczną, to sobotwór jest nieśmiertelny. Człowiek czuje się sobą i tylko sobą właśnie dzięki poczuciu tej przepajającej go potencjalnej mocy. Sobowtór jako istota magiczna, w zupełności obiektywna, absolutnie subiektywna, chciałoby się rzec, prawie transcendentna, włada jednostką całkowicie. Sobowtór ten jest upostaciowaniem jego pokonującej życie i śmierć indywidualności, indywidualności nadal go przerastającej.

Między sobowtórem i Ja mamy zatem do czynienia z dialektyką, podobną do dialektyki kosmosu i Ja. Ja formuje się i rozwija pośrodku tych dialektyk, stale odnajduje się w kimś drugim, projektuje się, jak powie psychoanalityk, wyobcowuje się, jak jeszcze mocniej powie Hegel, wchodzi w posiadanie siebie poprzez coś innego, czy to będzie totemiczne zwierzę czy sobowtór.

W tym nieustannym krążeniu między rzeczywistością zewnętrzną i wewnętrzną, subiektywną i obiektywną, między dwoma biegunami — sobowtórem i analogonem antropokosmomorficznym — pojawia się świadomość siebie, która, jak mówi Piaget, jest wynikiem nie tyle bezpośredniej intuicji, ile konstrukcji intelektualnej. Być może to właśnie miał na myśli Spencer, gdy mówił o „cesze wspólnej dwoistości złączonej zdolnością przejścia od jednego sposobu do drugiego"[73]. Krążenie to jest składnikiem procesu wymiany i produkcji, łączącego człowieka z naturą i naturę z człowiekiem, procesu jednocześnie realnego (technika) i fantastycznego (magia).

ŚMIERĆ, MAGIA, TECHNIKA

Śmierć ulega zawłaszczeniu magicznemu i mitycznemu. Krystalizują się dwie pierwsze i powszechne w dziejach ludzkości koncepcje śmierci: jedna skupia się wokół kosmomorfizmu, czyli kosmicznej metamorfozy lub takiegoż włączenia, w który jednostka jest wchłonięta, ale utrzymuje się na powierzchni (śmierć — odrodzeniem; śmierć — spoczynkiem), druga zaś — wokół przetrwania widma, dzięki czemu dochodzi do afirmacji jednostkowości wykraczającej poza śmierć, która ulega zupełnej antropomorfizacji.

Obie koncepcje śmierci są wyrazem dialektycznej konieczności, która ciąży na jednostkowości: musi ona się chronić przed zniszczeniem, ale zarazem łączyć się ze światem. Musi się przeciwstawiać światu, ale też w nim w pełni uczestniczyć. Te koncepcje śmierci są zatem koncepcjami życia: leżą wręcz, jak widzieliśmy, u podłoża ludzkiej świadomości jako takiej. To dzięki nim człowiek odkrywa zarazem swoją śmierć i swoją nieśmiertelność. Z chwilą kiedy uznaje się za sobowtóra, uznaje się także za pewną skończoną formę czasoprzestrzenną i za istotę, którą dotyka śmierć. Pod postacią rośliny lub zwierzęcia poznaje siebie jako tego, kto ma początek i koniec, kto jest podporządkowany cyklowi narodzin i śmierci. Jednocześnie dzięki kosmomorfizmowi, uzna się za istotę, która może się odrodzić, jak liście i zwierzęta wiosną, a także dokona potwierdzenia swojej nieśmiertelności za sprawą swojego transcendentnego i magicznego sobowtóra. Pierwotna ludzkość ze wszystkich swych sił będzie się trzymać owej podwójnej nieśmiertelności — mitycznej i magicznej.

Tym sposobem możemy dotrzeć do głębokich pokładów rzeczywistości ludzkiej, z których wyrasta wiara w nieśmiertelność. Tam właśnie człowiek stwarza człowieka. Tam trzeba szukać źródeł narzędzi. A tak jak narzędzie jest namacalnym uwieńczeniem pierwiastka ludzkiego, tak magia jest jego fantastycznym uwieńczeniem.

To podwójne zawłaszczenie, magiczne i techniczne, ma na celu uczynienie z jednostki podmiotu świata. Technika przyczynia się do materialnego uczłowieczenia świata, magia zaś uczłowiecza go nie tylko w sposób fantastyczny, lecz myślowy i uczuciowy. Technika steruje mechanizmem, jest jego rzeczywistą siłą główną, ale magia uprzedza ją, forując ludzkie aspiracje i pragnienia. Ogarnia nieskończoność działań ludzkich zmierzających do upodobnienia się, czyni z nich taniec, w którym zawładnięcie światem staje się zjednoczeniem z nim. Zapowiada utożsamienie Ja ze światem, nawiedzone posiadaniem. Technika i magia zmierzają do uczynienia z człowieka podmiotu świata.

> Naturze chciałby być podobny wiecznej,
> Tej rodzicielce bogów, matce niebezpiecznej,
> A to dlatego tylko, ziemio nieskończona,
> Że pycha go oddala od twojego łona.

Technika będzie rozwiązywała i na nowo stawiała problemy związane z przystosowaniem i nieprzystosowaniem. Jej celem jest stopniowe, konkretne przystosowywanie świata do człowieka i człowieka do świata.

Dlatego magia i technika są ze sobą wzajemnie powiązane. Wiadomo, że źródła techniki tkwią w magii, że następnie magia ulega rozkładowi, gdy technika przychodzi na jej miejsce. Magia oraz mit zanikają całkowicie (żeby odrodzić się w poezji), gdy w ich zastępstwie pojawia się technika. Koncepcja śmierci będzie oczywiście poddana zmiennym oddziaływaniom dialektyki: magia — technika, mit — racjonalność. Z jednej strony, im bardziej techniczne opanowanie świata przez człowieka będzie potwierdzało moc tego ostatniego, tym bogatsza i wspanialsza będzie nieśmiertelność. Mity odnoszące się do śmierci będą podbijały zaświaty w takim samym rytmie, w jakim człowiek będzie podbijał swój ziemski padół. Z drugiej jednak strony

(jednocześnie, ale pozostając w pewnej sprzeczności), postęp techniczny pobudzi myślenie racjonalistyczne, które w pewnym momencie okaże się zdolne do krytyki i odebrania złudzeń zrodzonych z mitu o nieśmiertelności.

Mimo jednak owej „racjonalizacji", co więcej, nawet w jej ramach, sfera śmierci pozostanie, jak zobaczymy, sferą cienia i dojdzie tam do ostatecznego i najtrwalszego zwycięstwa magii i mitu. Obrzędy, praktyki i wierzenia odnoszące się do śmierci są do dziś dnia najbardziej „pierwotnym" składnikiem naszej cywilizacji. Wychodząc od nich dałoby się wręcz odtworzyć psychosocjologię śmierci archaicznej.

Śmierć wymyka się praktycznej dialektyce magii i techniki. W tej praktycznej dialektyce przystosowania i nieprzystosowania, w której technika zastępuje magię, pojawia się ślepa, zupełnie bez wyjścia uliczka: śmierć. Śmierć ustanawia zależność między *soma* i *phylum*, której *soma* nie może zerwać. Jest tym, co wiąże je z cyklem gatunkowym i naturalnym, który udało mu się rozerwać lub przekształcić na wszystkich innych polach...

Człowiek nie może oswoić śmierci: ani jego technika, ani jego wiedza, nawet jeśli udało się im przesunąć godzinę śmierci, nigdy nie mogły jej zgłębić, nigdy nie wskrzesiły zmarłego. Człowiek może oswoić śmierć jedynie magicznie: tylko w tym wypadku okrzyk: „Łazarzu, Łazarzu obudź się" spotyka się z odzewem. Śmierć można uczłowieczyć jedynie mitycznie. Mity odnoszące się do śmierci są fantastycznym urzeczywistnieniem owego tak istotnego zdobywania idywidualności. Czy technika byłaby w stanie to urzeczywistnić? Czyżby śmierć miała pozostać na zawsze nieuleczalną przypadłością człowieka? Przypadłością tym bardziej nieuleczalną, że wraz z utwierdzaniem się człowieka w człowieczeństwie śmierć jawi się coraz bardziej jako pewna nieludzka rysa w samym jądrze jego bytu? Czy jest ona zatem czymś niezbędnym? Czy człowiek może oswoić śmierć, czy też musi się oswoić z myślą o niej?

W ten oto sposób świadomość śmierci, traumatyczna idea śmierci, ryzyko śmierci tudzież to, co składa się na nieśmiertelność, stają się wyrazem rzeczywistości właściwej jednostce. Stają się podstawowym sprawdzianem tej indywidualności, pozwalają rozpoznać jej struktury i wymogi, które stawia.

Takie rozpoznanie nie było możliwe w ramach anglosaskiego empiryzmu: Frazer zebrawszy pokaźny materiał zmienia nagle temat. Nie było również możliwe w niemieckiej socjologii z jej często dość pouczającymi i ekscytującymi zapędami metafizycznymi. Nie było także możliwe w ramach dogmatycznego durkheimizmu: okazał się on niezdolny, u samych swych podstaw, do przyjęcia właściwego Spencerowi i Espinasowi podejścia organicystycznego, czyli nie mógł pojąć analogii, tak jak nie był w stanie pogodzić się z naśladownictwem Tarde'a, czyli zrozumieć zdolności naśladowczych, a poprzez nie wszelkich zjawisk spowodowanych regresem instynktów. Mimo niektórych badań Maussa [74] i niepokojących go zagadnień antropologia, czyli człowiek, była obca socjologii francuskiej, która chociaż jej to nie odpowiadało, zajmowała się swoim socjomorfizmem. Nie mogło się to także dokonać w ramach psychoanalitycznego dogmatyzmu, który nie uznaje historii i ewolucji.

Rozpoznanie takie może się dokonać tylko w obrębie antropologii genetycznej, która stara się uchwycić i określić pełnego człowieka, jednostkę, gatunek i społeczeństwo. Podążyliśmy zatem szlakiem, na który pierwsi wkroczyli, choć w wypadku śmierci go nie przetarli, Hegel i Marks. Dzięki ich wskazówkom, dzięki późniejszym zdobyczom nauk humanistycznych, mimo że zostały one roztrwonione, możemy się pokusić o stworzenie pewnej antropologii.

Powtórzmy raz jeszcze, nie istnieje coś takiego, jak z jednej strony, (techniczne) przeciwstawianie się naturze, a z drugiej — (mityczne) przeciwstawianie się śmierci.

Nie ma dwóch źródeł ludzkości, z jednej strony racjonalnego a, z drugiej — mitycznego, a wierzenia odnoszące się do śmierci nie są tylko fantastycznymi urojeniami, które rodzą się z imbecylizmu umysłu u zarania ludzkości. Mamy do czynienia z jednym i tym samym mechanizmem stwarzającym zarówno narzędzia, jak i mity, który jest zakorzeniony w świecie biologicznym, lecz jednocześnie wyrasta pozań.

Antropologiczna treść śmierci jest otwarta na to, co najbardziej ludzkie w człowieku.

Dzięki niej urzeczywistnia się nie tylko dążenie do nieśmiertelności, urzeczywistniają się także życiowe dążenia, których życie nie mogło lub nie może zaspokoić; urzeczywistnia się magiczne zwycięstwo

ludzkości: bogowie to zmarli, a ich wszechmoc zrodziła się w otchłani śmierci. Hamlet myli się: albowiem znacznie więcej rzeczy należy do królestwa śmierci niż do naszego świata. Hamlet miał jednak też rację: wszystkie te rzeczy są czysto ziemskie, wszystkim im daje początek życie, wszystkie są „dziełem" rzeczywistego człowieka... [75].

PRZYPISY

[1] E. Pittard, *Histoire des premiers hommes*.

[2] Lecomte de Nouÿ, *L'homme et sa destinée*.

[3] Deffontaines, *Geographie des religions*.

[4] W odniesieniu do najmniej rozwiniętych znanych cywilizacji będziemy stosować raczej termin „pierwotne" niż „prymitywne", ponieważ bardziej nam odpowiada. Prawdziwie prymitywna ludność ukonstytuowała się w łonie tego, co określamy mianem „antropologiczny *no man's land*".

[5] Zob. Addison, *La vie après la mort*; Deffontaines, *Geographie des religions*.

[6] J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*.

[7] Biblijna klątwa, będąca następstwem złamania zakazu (owoc zakazany), ujawnia ten pierwotny rodzaj wyjaśnienia.

[8] Należy skądinąd żałować, że były to jedyne tego typu fakty, które zainteresowały socjologię wywodzącą się ze szkoły durkheimowskiej, stając się podstawą jej teorii dotyczących śmierci. Błąd ten daje się jednak wytłumaczyć faktem, że oddzielając jednostkę od społeczeństwa i poszukując uparcie wytłumaczenia tego, co społeczne, przez to, co społeczne samo w sobie, nie mogła dojść do społecznych objaśnień zachowań wywoływanych przez śmierć.

[9] P. de Félice, *Foules en délire. Extases collectives*, A. Michel (red.).

[10] B. Spencer, F. J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904.

[11] Jest to nastrój, który obecnie w związku z zanikaniem obrzędowości pogrzebowej opanowuje uroczystość: dokonuje się to w „atmosferze intymności".

[12] Niepohamowana radość i przesadne cierpienie udzielające się w pewien zaraźliwy sposób uczestnikom uroczystości także są takimi uczuciami.

[13] Wielokrotnie będziemy wspominali o naszych dzisiejszych pogrzebach; są one bowiem prawdopodobnie przejawami tego, co najbardziej „prymitywne" w naszej dzisiejszej społeczności. Nieco dalej zobaczymy, na czym to polega.

[14] R. Hertz, *Représentation collective de la mort*, „Année sociologique" 1905-1906.

[15] Por. Deffontaines, *Géographie des religions*; Addison, *La vie après la mort*.

[16] Zob. J.-S. Lincoln, *The Dreams in Primitive Culture*.

[17] Zob. S. Anthony, *The Child Discovery of Death*, 1940.

[18] Zob. M. Thomas, *Méthodes des histoires à compléter pour la dépistage des complexes enfantins*, „Arch. de psychologie", Geneve 1937.

[19] Zob. S. Morgenstern, *La pensée magique chez l'enfant*, „Revue française de psychanalyse" 1937, s. 112.

[20] J. Milton, *Paradis perdu*, ks. 2, tłum. S. Cichowicz wg wersji franc.: *O spectacle de terreur: mort difforme et attreuse a voir; horrible à penser et combien horrible à souttrir"*; nie udało się odnaleźć jej odpowiednika w polskich przekładach *Raju utraconego* W. Bartkiewicza (Warszawa 1902) czy M. Słomczyńskiego (Warszawa, PIW 1974).

[21] Strach przed śmiercią może doprowadzić do samobójstwa lub szaleństwa. Może tchnąć w umierającego jakąś niezwykłą energię, która uratuje mu życie, ale także wywołać u człowieka całkiem zdrowego takie emocje, że przyprawią go o śmierć, jak w wypadku wspomnianego przez Fulpiusa osobnika, który nie był w stanie czytać książek medycznych o śmierci (w: C. W. Hufeland, *Macrobiotique, ou la science de prolongation de la vie*).

[22] Zob. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (red.) [Edinburgh 1908-1921, 12 t.].

[23] Temu jednak, kto jest opętany myślą o śmierci, widok ścierwa kojarzy się zawsze ze śmiercią ludzką: „A jednak upodobnisz się do tego błota [...] Gwiazdo mych oczu, słońce mego żywota" (Ch. Baudelaire, *Padlina*, tłum. M. Jastrun, w: *Kwiaty zła*, Kraków, WL 1990, s. 83).

[24] Nie wystarczy zatem stwierdzić jak Bachelard: „Śmierć jest przede wszystkim pewnym obrazem i takim też obrazem pozostaje" (*La terre et les réveries du repos*, s. 312). Śmierć w świadomości jawi się od zarania w trzech perspektywach, związanych ze sobą, ale jednak odmiennych, które przedstawiają się następująco: 1. Jest faktem, który daje podstawę do uznania prawa jej nieuchronności; 2. Jest bolesnym przeżyciem, które może dać początek pewnej szczególnej idei, „idei" pozbawionej niejako treści, zniszczeniu; 3. Przywołuje obrazy łączące śmierć z rzeczywistością życiową.

[25] V. Egger, *Le moi des mourants*, „Revue de philosophie" 1896.

[26] Zob. L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, P.U.F. 1949.

[27] Ibidem.

[28] Zob. zwłaszcza J. G. Frazer, *Le die qui meurt*.

[29] Zob. Hocart, hasło *Death Customs*, w: *Encyclopedia of Social Sciences*.

[30] M. Mauss, *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki* (*Australia, Nowa Zelandia*), tłum. J. Szacki, w: *Socjologia i antropologia*, Warszawa, PWN 1973, s. 462.

[31] Por. H. Spencer, *Principes de sociologie*, t. 3, s. 757-801.

[32] Wojna przynosi ze sobą zasadniczy regres w łonie społeczeństw „cywilizowanych". Grupa zamyka się sama w sobie, jednostka zostaje ogłoszona bohaterem dlatego, iż zabija lub jest zabijana, a wszystkiemu towarzyszy, czyż trzeba to podkreślać, odejście od systemu myślenia racjonalnego. Ujawniają się najbardziej archaiczne, najbardziej barbarzyńskie koncepcje odpowiedzialności zbiorowej, którą rozszerza się także na

indywidualności i traktuje się go jako boga bądź też w pełni swojej obcości, i tym sposobem wystawia się go na śmierć.

[59] Zob. R. Hertz, *Représentation collective de la mort*.

[60] Zob. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926.

[61] „Ewolucję tłumaczy się często jako uproszczenie — zauważa gdzie indziej Vandel. Studiowanie większości aktualnie żyjących grup dowodzi, że ich organizacja jest prostsza od organizacji ich poprzedników". Podobnych uproszczeń można się również doszukiwać w dziejach przemysłu.

[62] Zob. H. Spencer, *Principes de sociologie* (wyd. oryg.: *The Principles of Sociology*, London 1876-1896).

[63] Przekleństwa, przezwiska, przysłowia świadczą wciąż jeszcze o obsesyjnej obecności zwierząt w naszej świadomości.

[64] Zob. R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Gallimard 1972.

[65] Vandel, *L'homme et l'evolution*.

[66] Zob. R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, tłum. S. Amsterdamski i in., wyb. M. R. Mayenowa, Warszawa, PIW 1989, 2 t.

[67] R. Caillois, *Le mythe et l'homme*.

[68] Osobę, którą my określamy mianem „jednostka" — przyp. *E.M.*

[69] Leenhardt, *Do Kamo*.

[70] Podłożem obrzędu nie jest pewien stylizowany mit. Jest nim mit, który nada swoje znaczenie magicznemu naśladownictwu, a więc np. mit chrztu był u zarania naśladownictwem śmierci i odrodzenia wskutek przejścia przez macierzyńskie wody. Potem zaś pojawiły się mity interpretujące tę śmierć jako odrodzenie.

[71] „Jedno jest cząstką dwóch; nie jest istotna jego jedyność, lecz odmienność" (Leenhardt, *Do Kamo*).

[72] S. Zuckermann, *La vie sexuelle*.

[73] H. Spencer, *Principes de sociologie*, t. 1, s. 177.

[74] „Sądzę [...], że w fizjologii, w zjawiskach życia cielesnego warstwa świadomości indywidualnej jest bardzo cienka. Śmiech, łzy, lamenty żałobne, modlitwy wchodzące w skład obrzędu są w takim samym stopniu reakcjami fizjologicznymi, jak obowiązkowymi gestami i znakami [...], sugerowanymi czy też uruchamianymi przez zbiorowość w określonym celu, jakim jest swego rodzaju rozładowanie fizycznych i moralnych oczekiwań jednostki" (M. Mauss, *Związki psychologii i socjologii w sferze faktów i w sferze badań*, tłum. J. Szacki, w: *Socjologia i antropologia*, s. 429).

[75] Dialektyka tego, co postępowe, i tego, co regresywne, tego, co ogólne, i tego, co szczególne, nieokreślone i określone, niedostosowane i dostosowane, nie pojawia się z człowiekiem. Ten rodzaj dialektyki jest właściwy życiu jako takiemu. Engels pierwszy ukazał tę podstawową dialektykę rozwoju i regresji: „Rzecz najważniejsza: każdy postęp w rozwoju organicznym jest zarazem uwstecznieniem, utrwala bowiem rozwój jednostronny i wyłącza możność rozwoju w wielu innych kierunkach" (F. Engels, *Dialektyka przyrody*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa, PWN 1970, s. 366).

Przebieg ewolucji naturalnej polegał zawsze na negowaniu specjalizacji przy jednoczesnym jednak zachowaniu umiejętności rozwiniętych dzięki tym specjalizacjom

oraz wyspecjalizowanych organów o generalnym charakterze (oczy, uszy, system trawienny). Ów postęp natury przejawiał się w twórczych mutacjach. Odwrotnie rzecz się miała w wypadku rozwoju właściwego gatunkom, który nigdy nie mógł się wymknąć specjalizacjom, czyli starzeniu. Jak pisze Vandel, „wszelkie dostosowanie, nawet jeśli jawi się jako doskonałe, jest przyczyną starzenia się danej linii. Wspaniała adaptacja waleni, nietoperzy, kretów uniemożliwiła ostateczną ewolucję" (*L'homme et l'evolution*), „Nadspecjalizacja", jak ją nazwał Frobenius, przyczyniła się do wyginięcia amonitów, trylobitów, jaszczurów i innych gatunków, które kiedyś „zaludniały" ziemię.

Istnieje zatem pewna prawdziwa dialektyka adaptacji niezbędna chwilowo dla przeżycia gatunku, lecz także dla tego gatunku zabójcza bądź to w sposób nagły, gdy zmienia się środowisko, bądź to powolnie wskutek jego naturalnej ewolucji, ponieważ „gatunek nigdy nie porzuca lub nie redukuje cechy wyspecjalizowanej" (Howells, *Préhistoire et histoire naturelle de l'humanité*, Payot).

W wypadku człowieka dialektyka rozwojowo-regresywna odgrywa większą niż zazwyczaj rolę, dotyczy to jednak wnętrza człowieka i odbywa się bez przekształcania gatunku. Przekształcenia mają charakter społeczny...

To samo dotyczy instynktu: nie ma tu jakiegoś zerwania, radykalnego oddzielenia instynktu od inteligencji, specjalizacji od jej braku, tego, co „mechanicznie", od tego, co „żywe". Mamy do czynienia raczej z sytuacją odwrotną: im bardziej u zwierzęcia jest rozwinięta inteligencja gatunkowa (instynkt), tym większy jest zakres inteligencji jednostkowej. Zdolność do odkryć zakotwiczona w „instynkcie" jest taka sama, jak ta, która jest właściwa wolnemu umysłowi ludzkiemu. Pierwsza jednak dożyła swoich dni, skostniała w specjalizacji, podczas gdy druga ma wolną rękę, a dzięki temu może się dostosować do wszelkich okoliczności, z racji swojej ogólności nie może się jednak dostosować do wszystkiego, czyli stać się wyspecjalizowaną we wszystkich dziedzinach.

Skądinąd zaś rozwój wyższych gatunków zmierza ku tworzeniu coraz bardziej rozwiniętych jednostek. Instynkt może bowiem rozwijać się tylko za pośrednictwem rozwijających się jednostek. Rozwój gatunków jest zatem funkcją rozwoju jednostki. W rozwojowym procesie ewolucji powinien nastąpić zatem taki moment, kiedy spełnienie się instynktu byłoby jednocześnie jego unicestwieniem jako instynktu, jego uwolnieniem pod postacią inteligencji jednostkowej. To przekształcenie dokonało się w wypadku zwierzęcia o najlepiej rozwiniętym mózgu, a zarazem najsłabiej wyspecjalizowanego fizjologicznie, jakim jest człowiek.

LOUIS-VINCENT THOMAS

Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość

„Skoro tylko człowiek — czytamy u M. Heideggera — wchodzi w życie, jest już wystarczająco stary na to, by umrzeć" [1]. Czy owa niepodważalna prawda (metafizyczna), poświadczana przez nauki biologiczne, którą potwierdza demografia, ma sens na poziomie doświadczenia osobistego [2]? Czy powolność ustalania się wyższych funkcji życia umysłowego, a zatem zorganizowanych form świadomości nie dopuszcza wiary w istnienie przypadkowego doświadczenia śmierci u bardzo małego dziecka? Jakież byłoby skądinąd znaczenie takiego doświadczenia? Czy jest ono możliwe? A jeśli tak, to po spełnieniu jakich warunków? Czy należy stawiać obok siebie doświadczenie naszej własnej śmierci i śmierci kogoś innego? Czy można polegać na takich rewelacjach?

— Jeśli wszyscy muszą umrzeć, jeśli można czasem umrzeć dla kogoś lub za kogoś, to i tak któregoś dnia przyjdzie mi się odzwajemnić i *dokonać mojego żywota*. I na tym właśnie polega problem: czy jeśli dane mi jest w jakiejś mierze przeżyć śmierć kogoś innego, tzn. boleśnie doświadczyć ostatnich chwil kogoś mi drogiego, bądź też odczuwać ulgę z powodu zniknięcia kogoś znienawidzonego czy też

cieszyć się sadystycznie, zadając, nierzadko bez powodu, śmiertelne cierpienie niewinnej ofierze..., to czy mogę doprawdy przeżyć własną śmierć? Czy nie ma w tym sprzeczności? A śmierć kogoś innego, czyż nie jest ona jedynie możliwym przybliżeniem mojej własnej śmierci? A jednak „śmierć innych pozostawia mnie przy życiu" [3].

MOJA WŁASNA ŚMIERĆ

„Nie ma śmierci... Jestem tylko... ja... ja... który mam umrzeć" — szepcze słabo Perken, bohater *Drogi królewskiej* [4]. Tak oto moja własna śmierć dotyczy mnie bezpośrednio jako jakaś odległa możliwość, zwłaszcza gdy jestem młody i dziarski, lecz także jako coś bardzo bliskiego, niepokojącego [5].

— Niektórzy ludzie troszczą się o to, by swoje ostatnie chwile przeżyć jak najpełniej i mało istotne jest właściwie, czy czynią to powodowani niezdrową ciekawością, czy potrzebą metafizyczną. Postawę taką prezentuje np. M. Jouhandeau: „Jestem przywiązany do mojej śmierci jak do niczego innego na tym świecie i za żadną cenę nie chciałbym, by mnie jej pozbawiono, by mi ją odebrano. Dramat bez rozwiązania nie jest doskonały. Jest to wzniosłe doświadczenie i tego właśnie oczekuję" [6]. Przytaczaliśmy już świadectwo chorego, któremu lekarze przedłużali życie i którzy narzekał, że ukradziono mu jego agonię; zacytujmy jeszcze tego umierającego, który odrzucając proponowany mu środek uśmierzający oświadczył z zimną krwią: „Nikt nie pozbawi mnie mojej śmierci". Być może to pragnienie spojrzenia śmierci w twarz popycha także skazanego na rozstrzelanie do zrzucena opaski z oczu i każe Buffetowi prosić, by zgilotynowano go twarzą do góry, tak by mógł widzieć spadające ostrze. Chęć dokonania życia w samotności, bez świadków, może mieć takie same źródła, może wynikać z chęci uniknięcia tego, by ktoś nie stworzył sytuacji, która mogłaby przeszkodzić w jak najpełniejszym przeżyciu ostatniej chwili [7].

— Osobiste doświadczenie śmierci opiera się na prawdzie zasadniczej: śmierć nie jest „żywą istotą". M. Oraison [8] określił to następująco: „Bytem jesteśmy my, my, którzy umrzemy. Ona zaś (śmierć) jest wyłącznie zdarzeniem, a ściślej mówiąc: czymś, co się nam przydarza, czy też, jak się mawia, zdarzeniem osobistym". Kto może

jednak dać świadectwo swojego spotkania ze śmiercią, z umieraniem? Ci, którzy „przeżyli" śmierć? Powiedzmy sobie, że ani Łazarz[9], ani Chrystus, o których mówi się, że zmartwychwstali, nie dali tu żadnego świadectwa. Zmarli, którzy rzekomo komunikują się z żywymi? Zadziwiające jest, iż mówią nam zawsze o czymś innym — co zresztą podkreślaliśmy — szczególnie o świecie, w którym wiodą swój żywot. Ludzie dotknięci śpiączką kliniczną i przywróceni życiu[10]? Poza tym, że naprawdę nie zmarli, ich brak świadomości był tak znaczny, iż zupełnie nic nie pamiętają; przejawiają, oczywiście, od czasu, gdy im się to przydarzyło, zachowania regresywne i mechanizmy obronne połączone z bezsennością i natłokiem marzeń sennych, nic nam jednak nie mówią o swoim umieraniu. I tak paradoksalnie trzeba się zadowolić tym, co opowiadają żywi..., którzy wierzą, iż widzieli śmierć z bliska!

— W istocie bowiem dla kogoś, kto cieszy się pełnią życia, jego własna śmierć nie ma najmniejszego znaczenia: „Dotąd nigdy nie interesowała mnie śmierć. Nie brałam pod uwagę jej istnienia. Ważne było tylko życie. Śmierć? Spotkanie nieuniknione a zarazem zawsze nieudane, skoro jej obecność oznacza to, że nas już nie ma. Przychodzi w chwili, kiedy przestajemy istnieć. Albo ona albo my. Możemy zbliżać się do niej z całą świadomością, ale czy możemy ją dostrzec, choćby na mgnienie oka" — oświadcza np. A. Philipe[11]. Pewne doświadczenia mogą oczywiście wywołać wyobrażenie o śmierci, u małych dzieci zwłaszcza widok krwi: maluch wytrzymujący wiele klapsów płacze wniebogłosy z powodu lekkiego zadraśnięcia, wiele zaś dziewczynek, jak wiadomo, przeżyło nadejście pierwszego okresu nie bez pewnego niepokoju[12]. Tak czy owak trzeba jednak czegoś więcej, by mówić o rzeczywistym autentycznym odczuciu śmierci.

— A chory dotknięty poważną przypadłością[13]? Nie zapominajmy, iż otoczenie bardzo często, zwłaszcza gdy dotyczy to dziecka, ukrywa przed umierającym możliwość fatalnego końca. Pacjent zaś jest niewątpliwie zaniepokojony, zauważa najmniejsze oznaki („Pewnie umrę, przyszłyście bowiem obie" — zwraca się matka S. de Beauvoir do swoich córek), lecz przede wszystkim ma nadzieję wyzdrowieć. Zbliżanie się śmierci nie musi być przeżywane jako takie: „Choć nigdy nie była chora — mówi nam Bernanos o swojej bohaterce, Mouchette — odczuwała chłód, który ją przenikał, jako jakąś dolegliwość,

zaburzenie podobne do tylu innych. Nie ma w nim nic groźnego, nie kojarzy się ono z żadnym wyobrażeniem śmierci. Skądinąd zaś i o samej śmierci Mouchette myśli jako zdarzeniu dziwnym i zarazem wątpliwym, o którym nie ma co myśleć zawczasu, tak jak np. o wielkiej wygranej na loterii. W jej wieku śmierć lub stanie się damą są dwiema równie niepewnymi możliwościami"[14].

— Czy człowiek w podeszłym wieku nie znajduje się blisko śmierci? Wiadomo, iż umiera krok po kroku, w miarę jak opuszczają go siły, a jego umysł staje się coraz bardziej ospały. „Starość. [...] Ta choroba zatruwa mi także duszę. [...] Nieuchronność końca i nieodwracalność stopniowego upadku odebrała śmiałość moim buntom, ale przybladły także moje szczęśliwe chwile. Śmierć nie jest już jakąś daleką, okrutną przygodą; nawiedza mnie we śnie, czuję na jawie jej cień między światem i mną; już się właściwie rozpoczęła. Oto czego nie przewidziałam. To się zaczyna wcześnie i drąży nieustanie. [...] Gnębi mnie to, że nie odczuwam już w sobie nowych pragnień, więdną one, nim zdążą się narodzić w tym rozrzedzonym czasie, w jakim odtąd żyję"[15]. Ludzie czują, jak opuszczają ich siły, nachodzą ich myśli o śmierci, być może także o własnej, czepiają się beznadziejnie życia lub też przygotowują się do ostatecznego spoczynku — są to postawy powszechnie znane, które umiejscawiają się jednak na odległych obrzeżach śmierci. Należy w tym dostrzegać bardziej lub mniej nasilone objawy stanu depresyjnego lub maniakalno-depresyjnego, nie ma to jednak zupełnie nic wspólnego z doświadczaniem śmierci.

— Bywają także ludzie mający się całkiem dobrze, wokół których czai się śmierć. Przypadek skazańców czekających na wykonanie wyroku nie dostarcza nam jednak żadnych dokładnych danych, przynajmniej w tej sprawie. Lęk, którego mogą doświadczać[16], jest być może lękiem przed oczekującą ich niedługo śmiercią, zupełnie nie jest jednak doświadczaniem śmierci w ścisłym rozumieniu tego słowa: wiedza o tym, że się umrze, nie jest odczuwaniem śmierci, poza tym zaś rodzaj śmierci, która ma się stać ich udziałem, jest w swojej natychmiastowości i nieodwracalności tak brutalny, iż uniemożliwia zupełnie pozostawienie jakiegoś świadectwa[17]. Bardziej interesująca zasadniczo powinna być sytuacja żołnierza w czasie wojny. Niechajże

będzie mi dane teraz przedstawić długi fragment tekstu M. Genevoixa. Autor przypomina nam, że śmierć była często jego groźną towarzyszką. „Do strachu człowiek także się przyzwyczaja. Gdy śmierć uderzała obok nas, myliliśmy się co do niej: była dla nas jak dramatyczne i podniecające widowisko, na które reagowaliśmy bardzo ostro, ze wszystkich sił naszego żywego ciała. I nie mogło być inaczej. Wyobrażaliśmy sobie nas samych na miejscu człowieka, który zginął, tak jakby to w ogóle było możliwe. A to jest niemożliwe, mogliśmy sobie bowiem tylko wyobrażać. — Śmierć przyszła jednak do nas, by chwycić nas z bliska, zupełnie jeszcze żywych, by zwieść nas straszliwym podstępem i to było okropne. Wtedy właśnie, 24 września, byłem *przekonany*, że otarłem się o śmierć i przeżyłem bardzo trudne chwile. Gdyby miało to trwać dłużej, byłoby nie do zniesienia. Wtedy właśnie śmierć zmusiła mnie do tego, iż ujrzałem się naprawdę «na miejscu». Oszukała mnie. Gwizd kuli, która odbiła się rykoszetem, zabrzmiał jak szyderstwo, lecz dałem się jej zwieść na tyle, że uwierzyłem, iż właśnie mnie zabiła. Później, gdy już byłem uratowany, gdy wracałem do zdrowia, w moich koszarach nawiedzała mnie nie moja droga krzyżowa między Calonne a Verdun, lecz właśnie te kilka sekund września. I budziłem się cały w dreszczach. Z chwilą, gdy śmierć dosięga człowieka naprawdę, wszystko się zmienia. To wielka różnica widzieć ciężko rannego i być samemu ciężko rannym. Ciężko ranny *nie widzi* sam siebie. Kiedy 25 września przenoszono moje nosze przez Rupt-en-Woëvre, kobiety stojące na progach domostw cofały się, odwracając głowę, gdy tylko mnie dostrzegły. Podobnie zareagowali, tyle że po przyjacielsku, mój dowódca i Le Labousse. Należeli oni do świata ludzi żywych i zdrowych, którzy współczując wyobrażali sobie fałszywie moje nieszczęście, cieszyłem się bowiem niegdyś życiem i zdrowiem, tak jak oni. Podobnie postępują żywi opłakujący umierającego w izbie żałoby. W momencie ostatniego przejścia najspokojniejszy jest odchodzący. I dlatego właśnie chciałem dać temu świadectwo. Ponieważ otarłem się o to przejście, wiem że ów ostateczny moment przestał być straszny. Dzięki tej pewności sądzę, że nawet jeśli «śmierci nie można patrzeć prosto w oczy», to tylko z daleka, gdy myśli się o niej jako o jakimś wyobrażeniu i gdy owo wyobrażenie zaczyna

władać istotą, której siła życiowa zachowuje całą swoją integralność"[18]. Nie trzeba nic więcej, by przekonać się raz jeszcze, iż otarcie o śmierć nie da porównać się z umieraniem jako takim.

— Mając do czynienia z nieuchronną śmiercią trzeba wyróżnić oczywiście dwa przypadki: gdy zostawia się nam przed odejściem jakiś czas oraz gdy śmierć nadchodzi nagle. W pierwszym przypadku jednostka zdając sobie sprawę z nieodwracalności wyroku może zmienić nagle swój styl życia. Mamy w pamięci znakomity film A. Kurosawy *Żyć*. Bohater, chory na raka, stara się początkowo wprawić w stan jakiegoś zamroczenia, potem zaś odkrywa pustkę swojego istnienia: „To żywy trup, umarły od dwudziestu pięciu lat". Z tą chwilą, wbrew wszelkim przeciwnościom losu, podejmuje dzieło przekształcenia pewnego niezdrowego zakątka w park dla dzieci, pracuje zatem na rzecz życia. „Czasami myślę o mojej śmierci — mówi autor — i napawa mnie niepokojem myśl, że mógłbym odejść mając do zrobienia jeszcze tyle rzeczy w moim życiu. Mam wrażenie, iż przeżyłem bardzo mało i jest to wrażenie sprawiające ból"[19]. Tak to w sposób bardziej pozytywny *doświadczenie śmierci, na którą się narażamy* dla sprawy uznanej przez nas za sprawiedliwą (nieważne skądinąd czy słusznie, czy też nie), prowadzi czasami do owego odkrycia własnego ja. Prawdą zaś jest, że *bycie z* znajduje swój wyraz jedynie w zaangażowaniu, w walce (zwycięskiej lub zakończonej klęską, co właściwie nie jest ostatecznie ważne) z taką lub inną postacią śmierci[20]. — Po drugie, czy właściwe jest twierdzenie, że człowiek w chwili śmierci podsumowuje całe swoje życie, robi ostateczny bilans swojego istnienia, tak jak opowiadają ci, którym udało się ujść śmierci otarłszy się o nią podczas wypadku? Trudno udzielić jednoznacznej, pozytywnej lub negatywnej, odpowiedzi, nawet jeśli kino mogło dostarczyć nam znakomitego przykładu takiego wspomnienia uwypuklającego przejmująco najbardziej przeciętne „okruchy życia"[21]. Rzeczywistość to, czy też alegoria?

— By zatem doświadczyć naprawdę własnej śmierci, trzeba być w momencie umierania i zdawać sobie z tego sprawę, a są to dwa warunki, które z samej swojej istoty nie mają nic wspólnego z powtarzalnością, właściwą doświadczeniom naukowym. Tak więc ów domniemany „eksperymentator", którym jest umierający, z rzadka

tylko — a może nawet nigdy — ma optymalne warunki, by doznawać wrażeń z pełną jasnością umysłu [22]. Skądinąd wszelkie doświadczenie narzuca pewien dystans w odniesieniu do przeżycia, śmierć jest zaś właśnie zniesieniem wszelkiego dystansu, tak zresztą, jak i wszelkich przeżyć. Można z pewnością przebyć jakiś odcinek drogi wiodącej do śmierci, ale nie można przebyć jej całości. Zwróciliśmy już uwagę na to, że agonia psychiczna wcale nie musi łączyć się ze śmiercią biologiczną, chwila zaś tej ostatniej — jeśli dzieje się to w ogóle w jakiejś chwili — umyka najczęściej naszym badaniom. Zderzamy się tutaj z pewną banalną prawdą: nie mogę mówić o mojej śmierci, jeśli jestem jeszcze żywy, a tracę możliwość mówienia o niej właśnie z chwilą, gdy umieram. Moja śmierć jest zdarzeniem szczególnego rodzaju: jest pewne „przed", z którym się ono wiąże, nie ma jednak żadnego „po", do którego można by je doczepić; to właśnie powoduje, że wszelki dyskurs w tej materii staje się niemożliwy. „Nie mogę mówić o zdarzeniu, jeśli jest ono tylko i wyłącznie zerwaniem; mówię o nim tylko na tyle, na ile mogę z niego wynieść jakieś zawieszone znaczenia" [23].

— Wysławianie się w ten sposób jest już prześlizgiwaniem się od psychologii bezpośredniej (przeżywanie bądź doświadczanie własnej śmierci) ku metafizyce (doświadczenie własnej *skończoności* w obliczu śmierci). Doświadczenie nabiera zatem sensu. Jeśli człowiek jest bytem ku śmierci, jak twierdzi Heidegger, to życie jest odkrywaniem kruchych granic istnienia — życie prawdziwe jest zatem odrzuceniem ucieczki przed strachem; jeśli człowiek jest tworem bożym, a jego przeznaczeniem jest połączyć się z Bogiem, jak utrzymuje chrześcijanin, to doświadczenie śmierci jest jednocześnie doświadczeniem grzechu i odkupienia. Taki sposób widzenia spraw, któremu nie odmawiamy szlachetności, łagodzi niejako doświadczenie śmierci, gdyż, zwłaszcza u Heideggera, rozciąga się ono na całe życie. Pojawia się jednak i odmienna postawa. Według J.-P. Sartre'a nie istnieje właściwie doświadczenie śmierci, gdyż jest ona jedynie jakimś absurdalnym przypadkiem. „Tak więc owo ciągłe pojawianie się przypadku w samym jądrze moich planów nie może być ujmowane jako *moja* możliwość, lecz raczej, wprost przeciwnie, jako unicestwienie wszelkich moich możliwości. I tak też śmierć nie jest moją możliwością nieurzeczywistniania się dłużej w świecie, lecz zawsze możliwym unicestwieniem moich możliwości, które jest poza moim zasięgiem" [24]. Ta śmierć może być mi tylko czymś obcym, nijak nie mogę jej uznać za moją [25]. Nie można jej oczekiwać, „jest ona bowiem jedynie odsłonięciem absurdalności wszelkich oczekiwań, a zatem także i oczekiwania na nią samą" [26]. Ostatecznie bowiem „umieramy zawsze ponadto" [27]. Absurdalność śmierci odbiera jej zatem wszelkie znaczenie egzystencjalne, jest ona *nicością, która nic nie wyjaśnia*: „Trzeba więc porzucić wszelką nadzieję, nawet jeśli śmierć *sama w sobie* byłaby przejściem ku nieludzkiemu absolutowi, traktować ją jako coś, co daje wgląd w ów absolut. Śmierć odkrywa przed nami prawdę o nas samych, i to z ludzkiej perspektywy" [28]. Nie wiedzie ona zatem ku żadnej transcendencji, nie zawiera się w niej żadne objawienie. Ku temu też właśnie paradoksowi jesteśmy odsyłani, a jest to nieunikniony skutek przejścia od doświadczenia ku sensowi: wszystko albo nic — takie tu rządzi prawo — niezależnie od tego, czy śmierć jest wszechobecna dając podwaliny życiu tu na ziemi i tam w zaświatach, czy też redukuje się ją do chwilowego przypadku pozbawionego jakiejkolwiek głębi. Między ideą, że mam umrzeć a doświadczeniem mojej śmierci rozciąga się cały świat: dokonując ostatniej analizy odczuwam moją śmierć tylko tak długo, jak długo mogę ją przeżywać — poza tym mogę ją sobie tylko wyobrażać. Powróćmy do M. Oraisona: „Z chwilą, w której postrzegam *sam siebie*, staję się zarazem podmiotem i przedmiotem moich myśli. Gdy «postrzegam siebie jako zmarłego», znaczy to, że jedynie przedmiot uległ powierzchownej zmianie, podmiot zaś, jeśli można tak powiedzieć, ujawnił się jeszcze bardziej. By być bardziej dokładnym, należałoby powiedzieć, iż jest właściwie niemożliwe, bym *postrzegał się* jako zmarły. Mogę co najwyżej *wyobrazić się sobie* takim. Jeśli jednak przyjrzeć się temu z bliska, to także i to jest iluzoryczne. Wyobrazić sobie bowiem mogę moją agonię lub moje zwłoki, którym przyglądam się w wyobraźni, nie mogę jednak wyobrazić sobie «siebie, którego już nie ma». Wyobrażenie sobie tego, że już mnie nie ma, jest absolutnie niemożliwe, a to dlatego, iż wyobrażając sobie wciąż jeszcze jestem. Mogę *wyobrazić sobie*, że już *nie istnieję*, nie mogę *sobie wyobrazić* jednak, że już mnie *nie ma*. Owa sprzeczność jest zresztą bardzo kłopotliwa: wiem, że umrę; nie mogę

pojmować tego faktu jako zdarzenia, tak jak mówił o nim Ricoeur, nie mogę go jednak uważać także w żaden sposób za *nie-byt «ja»*" [29]. I tak oto odnajdujemy śmierć — widowisko, które wystawia się na użytek innych; przywoływaliśmy już przykład Karola V uczestniczącego we własnej mszy za zmarłych, który kazał się odwieźć do swojego ostatniego miejsca zamieszkania w klasztorze karetą, dziwnie przypominającą karawan [30]. Widowisko tego rodzaju tworzy się także dla siebie samego, zwłaszcza we śnie czy w urojeniach [31]. Jest to widowisko, które w obu przypadkach pozwala domyślać się aktorów: bliscy, przyjaciele, sąsiedzi, których reakcje śledzi się z najwyższą uwagą, popuszczając wodze naszej fantazji. „Gdy wyobrażam sobie innych wobec mojej śmierci lub też moją śmierć w obliczu innych, co sprowadza się w sumie do tego samego [...], znaczy to, że staję się «tym, który widzi, sam nie będąc widzianym». Uczestniczę, np. w scenie mojego pogrzebu i widzę ludzi przyglądających się moim zwłokom lub mojej trumnie. Istotne i podstawowe jednak jest to, iż od tej chwili traktuję siebie jako tego, kto nie widziany przez nikogo sam ogląda innych, ci zaś dostrzegają we mnie jedynie bezkształtny odpadek. Nie mogą mnie już naprawdę zrozumieć, *nie wiedzą bowiem już, gdzie jestem*; stałem się niewidzialny, sam jednak patrzę [...]" [32]. Doświadczenie śmierci znajduje tu wyraz w swego rodzaju oglądactwie, które, by być wyobrażeniowym, nie staje się wcale mniej niezdrowe. To każe nam wyróżnić dwa rodzaje wyobraźni: jedną, twórczą, nastawioną na odbiór, która „ma znaczenie osobiste, odpowiadające stanowi świadomości w danym momencie", i drugą, przede wszystkim niespełnialną, konfabulującą, która zawiera w sobie „przekonanie mniej radykalne, mniej pewne" [33]. Pierwsza przybliżałaby się do symbolu i przedstawienia wyobrażeniowego, druga zaś dałaby się bez trudu połączyć z fantazją indywidualną.

ŚMIERĆ INNEGO

Kto z nas, w ciągu swojego życia, nie stawał powielokroć przed umierającym człowiekiem? Dziecko afrykańskie, jak zobaczymy, bardzo wcześnie bierze udział w uspołecznionym widowisku związanym ze śmiercią (ostatnie pożegnanie ze zmarłym, uczestnictwo w uroczystościach pogrzebowych). Nawet jeśli w naszym społeczeństwie oszczędza się dziecku widoku zwłok, jeśli czasami zwalnia się je z obowiązku uczestnictwa w pogrzebie, wie ono dobrze, że kogoś zabrakło. Pustka po kimś, czy to nie jest śmierć [34]?

CO ODSŁANIA ŚMIERĆ KOGOŚ INNEGO?

Czy to, na co nie może pozwolić mi moja własna śmierć, osiągnę dzięki śmierci kogoś innego, tym bardziej że tym razem mogę powielić jej doświadczanie? Przechodzimy tutaj niewątpliwie od *konieczności śmierci* ku *śmierci ucieleśnionej*. „Potworne było to, że musisz umrzeć. Zostanę sama. O tym jeszcze nie pomyślałam. Samotność: nie widzieć, nie być widzianą [...]. Byłeś moją najpiękniejszą więzią z życiem. Stałeś się moim poznaniem śmierci. Kiedy ona nadejdzie, nie będę myślała, że mnie z tobą połączy, ale wejdę na znajomą drogę, bowiem ty po niej szedłeś [...]. Obecnie absorbuje mnie bez przerwy. Myślę o niej przechodząc przez ulicę, prowadząc auto. Zaziębienie może oznaczać zapalenie płuc, lekkie schudnięcie poważną chorobę" [35]. To poruszające do głębi wyznanie A. Philipe wyraża szczegółowo i dokładnie wszystkie aspekty dramatu, który rodzi utrata ukochanej istoty [36]. I tak ktoś inny skrywa się przede mną. Nie istnieje już możliwość połączenia się tego ciała bez życia z moim żywym ciałem. Obecność jego zwłok oznacza dla mnie ostateczny kres wszelkiego dialogu. Od tej chwili wiem, że jestem samotny i słaby: samotny, ponieważ ten „niewierny drugi" opuścił mnie, opuszczając świat żywych; słaby, dlatego że przypomina mi, iż ja także muszę umrzeć.

— Zniknięcie ukochanej istoty powoduje przede wszystkim uczucie pustki i jednocześnie *obecności/nieobecności*. Nieobecność staje się tutaj odmianą obecności: „Nieobecność znaczy dokładnie nie-obecność tutaj, istnienie «gdzie indziej» jakiejś rzeczy lub istoty; jest to istnienie, jeśli można się tak wyrazić, które odwraca się plecami i patrzy gdzie indziej " [37]. Trup — „to urzeczowione" *par excellence* „ciało przedmiotowe", które zachowuje przez jakiś czas swój ludzki wygląd (nawet mimo skurczów towarzyszących agonii), wczoraj jeszcze przedmiot mojej rozpaczliwej czułości [38], dobrze wyraża ową dwoistość: jestem jeszcze, tak jak i on jest, dziwnie z nim związany, a tymczasem owa

druga ukochana osoba umarła i zniknęła; jej bezwładne, zimne ciało, bez uśmiechu i bez głosu ciągle mi ją przypomina i jednak mnie zajmuje[39]. Niedługo jednak ciało to zupełnie mi się wymknie: przestanie być ciałem ludzkim już z chwilą pojawienia się zwiastunów pośmiertnej przemiany; przestanie zaś być moim i dla mnie, gdy pracownik zakładu pogrzebowego ukryje je na zawsze w trumnie, a po kilku godzinach na dnie jamy[40]. I tak, nieodwołalnie, rozstanie znajduje swoje potwierdzenie, umarły może jednak przeżyć jakiś czas w postaci obrazów lub obsesji, szczególnie w okresie żałoby. Wspomnienia, zależnie od stanu, na przemian przywoływane bądź odrzucane[41], raz, jakby dla lepszego przed nim zabezpieczenia, podkreślają jego ułomności (*był* wszak *taki*), innym znów razem, przeciwnie, idealizują go[42] po to, by tym łacniej mu wybaczyć i znaleźć usprawiedliwienie dla siebie (ja jestem tutaj, a on już nie — *on był*), nie pozwalają ciągle stać się temu drugiemu niczym, byłoby to bowiem nie do zniesienia; oczywiście nie ma go już tutaj; można jednak zawsze o nim pomyśleć: *ktoś* drugi *rzeczywiście nieobecny* staje się kimś drugim *obecnym w wyobraźni*[43]. Wspomnienia nie występują samoistnie, często łączą się w rzeczywistości z podwójną grą wymówek, które odnajdujemy w pytaniach zadawanych zmarłemu w Czarnej Afryce, wymówek kierowanych do zmarłego. „Czemu mnie opuściłeś, czy nie było ci tu dobrze" — szlocha wdowa z plemienia Diola. „Zdarza się, że mam do ciebie żal, za to, że nie żyjesz — mówi A. Philipe. — Zostawiłeś mnie. Opuściłeś"[44]. Wymówek kierowanych do samego siebie: czy nie mogłem przeszkodzić jego śmierci..., czemu go przeżyłem?, to on właściwie powinien narzekać... dlaczego nie umarłem zamiast niego...? Zdarza się, iż próbuje się usprawiedliwiać zmarłego bądź też szukać usprawiedliwienia dla siebie: w końcu najbardziej nieszczęśliwy jest właśnie ten, który pozostał[45]. To przemieszanie samooskarżeń i wymówek wyjaśnia, dlaczego rozstanie jest przeżywane jako niewierność, na co wskazywał P.L. Landsberg[46]. Wymówka nie przekracza jednak pewnych granic. „Niewierność pozostaje dla nas najbardziej zaskakującą z dróg poznania śmierci. W obu wypadkach ciało zostaje sprowadzone do rangi przedmiotu, jednakże w wypadku niewierności ów przedmiot pozostaje narzędziem w służbie jakiegoś zamierzenia. Tego właśnie doświadczamy, gdy mówimy o tym, który nie dotrzymał

wierności: «Lepiej by było, żeby naprawdę umarł!», sugerując tym samym, że jego ciało nie ujawnia nam pełnej nieobecności, lecz pewną nieobecność, która z nas drwi i jest dla nas wyzwaniem[47]. Jest to zatem ostatecznie pewien bolesny i paradoksalny sposób dwuznacznego istnienia, istnienie to posługuje się bowiem ciałem, miast się poprzez nie ujawniać[48]. Poza tym niewierny, a nawet zdrajca mogą zawsze wyrazić skruchę za swój czyn, ich «śmierć» może być ostateczna, podczas gdy nieobecność zmarłego odbiera wszelką nadzieję: samo ciało niebawem zaświadczy niedwuznacznymi znakami, iż przestało stanowić jakąś całość, że nie jest już nawet przedmiotem. Niewierny jest nieobecny tylko dla mnie, zmarły — dla wszystkich"[49].

— To, co ujawnia śmierć kogoś innego, podkreślane jeszcze przez obecność „szczątków" (zwłoki), pozwala mi uchwycić również „głębię doświadczenia mortualnego", że użyję wyrażenia P. L. Landsberga, tzn. pojęcia skończoności człowieka: śmierć zostaje ucieleśniona, ma swoje oblicze, wciela się w trupie ciało[50]. Nie tylko, jak powiedzieliśmy, zmienia znaczenie rzeczy i przedmiotów, które nas otaczają, lecz próbuje także zmienić moje własne życie[51], a przynajmniej ujawnić się bez mojej wiedzy w moim zachowaniu[52]. R. Allio ukazuje w swoim filmie *Pierre et Paul*, jak śmierć Paula skłoniła Pierre'a do zastanowienia się nad swoim ojcem, którego znał do tej pory bardzo słabo, a potem także i nad własnym życiem. W świetle śmierci ojca „ujrzał się dokładnie w miejscu, które w mechanizmie społecznym sam zajmuje, całkowicie pochłonięty przez życie z dnia na dzień. I jest to dla niego bolesny szok, który każe mu porzucić w przyszłości doskonalenie siebie i przyprawi go o utratę rozumu [...]. Kiedy się pojmie, że się umiera, że śmierć jest kresem, zaczyna się liczyć, co czynimy w życiu, jak żyjemy, co inni z nas czynią, zaczyna się doceniać wagę każdej chwili. I wtedy dostrzegamy, że byliśmy wykorzystywani. System wyzysku jest zbudowany na zapomnieniu o śmierci"[53]. Owo dokonane na własny użytek odkrycie, któremu daje początek śmierć kogoś drugiego, występuje zwłaszcza u najstarszego z dzieci (pierworodnego lub pierworodnej), które z odejściem ojca (lub matki) zostaje obarczone nową odpowiedzialnością[54]. Czy trzeba jeszcze coś do tego dodać? Utrzymywano, iż śmierć kogoś drugiego pouczała nas o czymś istotnym, dotyczącym naszej własnej śmierci[55]. Czyż nie ma bowiem

śmierci wzorcowych, które należałoby naśladować, śmierci dobrych i pięknych, takich, jakich pragnęlibyśmy dla siebie, i złych, których należałoby się wystrzegać [56]? Śmierć kogoś drugiego nie tylko przypomina mi, że ja także muszę umrzeć — *jest ona także po trosze moją własną śmiercią*. Jest moją śmiercią tym bardziej, im bardziej ten drugi był dla mnie kimś wyjątkowym i niezastąpionym. Opłakując kogoś drugiego, opłakuję także siebie samego, a mówiąc ściślej, przeżywam śmierć kogoś drugiego jako radykalną nieobecność: „przeżywam także nie moją własną śmierć, lecz moje umieranie". Wiem odtąd, iż zacząłem dokonywać żywota przeżywając śmierć, która mnie dotyka. „Kiedy dane mi było poznać śmierć jakiegoś nieokreślonego drugiego człowieka, który był dla mnie tylko jakąś obecnością, kiedy przyglądałem się śmierci jakichś nieokreślonych ludzi, mogłem postrzegać śmierć jako coś wobec mnie zewnętrznego, jako jakieś zdarzenie mogące zaistnieć w obiektywnej historii, które pewnego dnia zostanie zarejestrowane przez urząd stanu cywilnego". Z chwilą jednak odejścia kogoś drugiego, które pozbawia mnie łączących z nim związków określających mnie samego, będących zatem cząstką mnie, które pozbawia mnie także jego spojrzenia, odzwierciedlającego moją postać lepiej niż lustro, doświadczam wewnętrzności mojej własnej śmierci. „Odtąd pojmuję, czym mogę być dla kogoś drugiego — czym będzie dla mnie moja śmierć. Ostatecznie bowiem jestem osobą tylko wtedy, gdy jestem zdolny do owego wzajemnego, dokonującego się we mnie komunikowania, które jest istnieniem. Śmierć okazuje się zatem niemożliwością owego wewnętrznego, we mnie zachodzącego komunikowania, zniknięciem mnie jako jakiejś świadomości" [57]. Tak to ujmując, można powiedzieć, że umierając, druga osoba umiera już moją śmiercią.

— Śmierć drugiego może oddziaływać za pomocą różnych mechanizmów, takich jak *szok emocjonalny* lub *proces utraty*. Przypadki patologiczne ze względu na wyolbrzymienie wydają się tutaj bardzo znaczące. Dr J. Dehu dostarcza następujących przykładów — szok emocjonalny odgrywa decydującą rolę u *F.* (szesnaście lat), która straciła siostrę (dwadzieścia lat) w wypadku samochodowym... Wystąpiło nietypowe pobudzenie, majaczenia, lęki, obawiano się rozwoju choroby schizofrenicznej..., jednak w czasie rozmowy na ten temat, cztery miesiące po żałobie, *F.* opanowała się: „Wówczas *to* mnie wcale

nie obchodziło [...], może gdybym ją widziała, teraz jednak już wiem [...]. Nienawidzę czerni, moi rodzice cały czas ubierają się na czarno [...]. Śmierć to nicość, życie — to radość" [58]. Dwa lata później, także wskutek wypadku, *F.* znalazła się w takim samym stanie. Chodzi tu o histerię powstałą pod wpływem szoku wywołanego śmiercią. Następna obserwacja wykazuje, że jest to szok emocjonalny powodujący ponowne odżycie zwykłego urazu. Pani *C.* w wieku szesnastu lat straciła nagle matkę, która została pochowana w atmosferze niechęci ze strony rodziny, co bardzo ją zaszokowało. Gdy miała trzydzieści lat, jej mąż padł ofiarą lekkiego wypadku przy pracy. Przeraziła się, zaczęła majaczyć. W szpitalu stwierdzono nerwicę histeryczno-fobiczną. Długa rozmowa o śmierci matki przyczyniła się do szybkiego przezwyciężenia problemów.

Proces utraty ujawnia się także przejrzyście w dwóch następnych przypadkach. Pani *D.* zajmująca się rolnictwem zapadła na neurastenię. Powołuje się na okoliczności: komasacja gruntów pozbawiła ją „najpiękniejszej ziemi". Długa rozmowa odsłania dawny uraz: dwudziestoletnia córka zmarła na serce po dziesięciu latach walki z chorobą i operacji chirurgicznej; przewodniczącym komisji komasacyjnej był ten sam lekarz, który opiekował się jej córką...! A oto drugi przypadek: Pani *F.* popadła w stan silnej histerii połączonej z agresją i groźbami samobójczymi, od kiedy jej mąż oświadczył, że trzeba zmienić mieszkanie. „Nie chodzi o to, że nowe jest brzydsze", ona nie może się pogodzić z tą zmianą. Na pierwszy rzut oka mamy do czynienia z kobietą infantylną i kapryśną. Sens jej zachowania ujawniło pewne przypadkowe zdarzenie... Przez okno swojego pokoju pani *X.* zobaczyła młodą dziewczynę po zapaleniu mózgu i zaczęła płakać wspominając swoją córkę zmarłą w wieku piętnastu lat, gdy właśnie opuściła dom i udała się do zakładu specjalnego. Stan chorej poprawił się wyraźnie, gdy sobie to uświadomiła... Obserwacje kliniczne posunięte znacznie dalej mogłyby się przyczynić do wyróżnienia różnych postaw związanych z utratą jednego z rodziców lub współmałżonka: bez wątpienia odnaleźlibyśmy w nich podwójny proces, na który składają się szok emocjonalny i strata, to samo ukrycie urazu w nieświadomości [59], te same, mające podobne, często wyobrażeniowe źródła, powroty do świadomości. Mówiąc krótko, śmierć kogoś innego wydaje się istotną

rzecz się ma ze schizofrenikiem, u którego pustka uczuciowa, pozbawiona jakiejkolwiek rzeczywistej treści, powoduje całkowitą obojętność: „Wolałbym być wezwany do komisariatu w związku z latarnią" — mówi młody człowiek, który zabił swoich teściów. Człowiek pobudliwy uprzedmiotawia drugiego: jest w stanie zniszczyć go na zimno, bez zaangażowania, jak ta ciesząca się powszechnym szacunkiem kobieta, która pewnego dnia unicestwiła swojego męża, trzech synów i jedynego wnuka, tak jak pozbywa się niepotrzebnego lub zawadzającego już obrazu [66]. Tak samo postępowali „dobrzy braciszkowie" z krzyżackich legend wbijając spokojnie kołki w serca młodych dziewczyn oskarżanych o wampiryzm, „ponieważ nie były już żywe". Chory psychicznie zabija nie wiedząc, iż zabija, nie wie bowiem, co to jest śmierć: „Popchnęłam go tylko trochę" — mówi pani *Y.*, która zatłukła swojego męża butelką w czasie wspólnego pijaństwa. Poszła potem spać i obudziła się dopiero, gdy sąsiedzi zaniepokojeni ciszą w domu wezwali żandarmów. Według niej był to wypadek: „Zdarzyło się, zdarzyło się" [67]. Melancholik traktuje śmierć kogoś innego, mimo że napawa go strachem, jako jakieś dobrodziejstwo, co powoduje, że posuwa się do popełnienia „zabójstwa altruistycznego" na swojej małżonce i dzieciach: „Ona jest szczęśliwa" — mówi Izabella, dowiadując się, że jej jedyna córka utopiła się. Kilka tygodni później jednak sama próbuje się rzucić do stawu: „Nie mam już nadziei na wyzdrowienie [...]. To moja wina, że ona nie żyje [...]. Teraz czas na moją karę". Doświadczeniu, które umknęło z racji niedostatku czegoś, przeciwstawia się doświadczenie chybione z racji nadmiaru bodźców. Jeśli poświęcimy trochę czasu, by poszperać w *curriculum vitae* psychopaty, znajdziemy nieraz jako punkt dający początek nawrotowi lub pogłębieniu choroby śmierć kogoś bliskiego, nawet jeśli ta przyczyna jest rzadko tylko uznawana przez samego zainteresowanego, a jego rodzina pytana o to, zadowala się odpowiedzią: „to go w ogóle nie obeszło". Śmierć kogoś innego wywołuje wówczas szok uczuciowy, wpisany głęboko w nieświadomość, który w świadomości ujawnia się jedynie w postaci licznych symbolicznych fantazmatów.

— Występuje jeszcze inna postawa wobec kogoś drugiego, szczególnie upadlająca dla tego, kto ją zajmuje i straszna dla tego, kogo dotyka: *śmierć eksperymentalna*. Nieważne jest właściwie, czy przyobleka się ona w maskę tortury, czy rzekomego badania naukowego: w obu przypadkach chodzi o wypróbowanie granic odporności ludzkiej. Tak więc w nazistowskich obozach koncentracyjnych zesłani stawali się nieraz „muzułmanami". Termin ten oznaczał tych, którzy osiągnęli ostatnie stadium żywych trupów. Nie tylko nie mieli nic oprócz skóry i kości, lecz ich upadek psychiczny szedł w parze z cielesnym. Muzułmanin „posuwa się wolno, wzrok ma nieruchomy i bez wyrazu, nieraz zalękniony. Myśli także bardzo powoli. Nieszczęśnik nie myje się już, nie przyszywa guzików. Staje się otępiały, wszystko przyjmuje biernie. Nie próbuje już walczyć. Nikomu nie pomaga [...]" [68]. Tak oto śmierć psychiczna zapowiada rychłą śmierć fizyczną. Tak samo podczas tortur chodzi o uchwycenie, jak daleko można się posunąć: czyż dla zaspokojenia radości sadysty nie jest najważniejsze, by ofiara wytrzymała jak najdłużej? Jej śmierć zależy od kata, lecz ten nienawidzi jej wystarczająco mocno, by uprzykrzyć jej ostatnie chwile!

— Różnorodność doświadczania śmierci kogoś drugiego przejawia się ponadto w rozmaitości związków uczuciowych łączących nas ze zmarłym oraz zależy od momentu, w którym się znajdujemy: przed śmiercią, gdy wiadomo, że koniec będzie fatalny, podczas agoni, w czasie uroczystości pogrzebowych i żałoby, długo potem. Nie wdając się w szczegóły stanów uczuciowych i okoliczności czasowych należy poprzestać na kilku uwagach. W przypadku śmierci współmałżonka jedynie pośrednio można się wczuć w kondycję zmarłego: narzuca się wyobrażenie odejścia. W zależności od tego, czy małżeństwo było jednią, czy nie, śmierć jest przeżywana jako zranienie bądź okaleczenie [69] — zwrot ten zatraca tu swoją połowiczność nabierając pełnego znaczenia — bądź też jako wyswobodzenie, chociaż dwoistość może się ujawnić w obu wypadkach [70]. Jeśli chodzi o ludzi starych, to nierzadko ten, który pozostaje, ma tylko jedno pragnienie, zwłaszcza jeśli jest skazany na życie w samotności — chce odnaleźć zmarłego: „Jedyne, co mi pozostało, to połączyć się z nim w śmierci" [71], przynajmniej wtedy, gdy nie popada się w całkowite zobojętnienie, jak to ma miejsce zwłaszcza u ludzi zniedołężniałych. Zgon dziecka [72] jest przeżywany przez ojca i matkę różnie, zależnie od wieku zmarłego, jego płci, systemu społeczno-kulturalnego, w którym się żyje, nie zapominając także o projekcjach, kompensacjach i agresji, których

przedmiotem mogło być dziecko. Śmierć ojca[73], „zniknięcie tego, który poprzedza nas na liście powołanych do zniknięcia, jest — jak mówi R. Allio — prawdopodobnie przeżywane najbardziej dwuznacznie: o jakiego ojca chodzi (rzeczywistego, przedstawionego czy idealnego?); jak sobie go przedstawiamy (jako ojca kastratora lub *alter ego*, ojca wszechobecnego, czy ojca zawsze nieobecnego?); w jakim wieku się go traci? Jak dokonała się lub została rozwiązana sprawa jego symbolicznej śmierci? Tyle pytań, które dzięki odpowiedziom na nie udzielonym, określą nasze postawy. Nie należy się jednak wahać przed stwierdzeniem, iż przemiana ojca, którego sobie wyobrażano jako śmiertelnego, w ojca, którego śmierć przeżyto, pozwala synowi na całkowite spełnienie się: od tej chwili czuje się mężczyzną, sam bowiem staje się ojcem i śmiertelnikiem. W takim ujęciu śmierć wodza, który często ucieleśnia Ojca i Prawo, jest pokrewna śmierci ojca[74]. I tutaj także przeżycia zależą od tego, czy ludzie utożsamiają się z wodzem (przypomina się obraz oszalałego tłumu towarzyszącego pogrzebowi Nasera), czy też jest on ucieleśnieniem tyranii (egzekucja Ludwika XVI); mogą one być nawet zupełnie obojętne (zgon Ludwika Filipa).

— Śmierć kogoś innego, by wywrzeć jakiś skutek, musi spełnić jeszcze dwa inne warunki. Przede wszystkim poprzestaje ona na wyjątkowości i wzdraga się przed wszelkim nadmiarem. Wielki pajac wywołuje śmiech, ponieważ skupia się w nim brzydota. W świecie obozu koncentracyjnego — mówił, mając do tego podstawy, E. Minkowski — „nie ma już umarłych, są tylko trupy. Nie jest to już królestwo śmierci, jest to królestwo trupa"[75]. W takim rozumieniu nie ma nic mniej poruszającego niż western: „Morderstwa i wyrównywanie rachunków, nawet gdy nie są to zbiorowe masakry, rozmnożyły się w nim, nigdy jednak nie stawiają nas w obliczu śmierci. Ludzie padają na lewo i prawo, ale nie umierają. Tak jak w grze w kręgle — pozwala to jedynie policzyć punkty. Umarli służą tylko lepszemu skryciu rozmiarów przedsięwzięcia. Śmierć nie istnieje ani jako fakt fizjologiczny, ani jako wartość tragiczna"[76]. — Ponadto śmierć drugiego ma wagę tylko wtedy, gdy jestem obecny i autentycznie w niej uczestniczę. A dzisiaj, bardzo często, przynajmniej na Zachodzie,[77] człowiek umiera w samotności bądź też w obecności niewrażliwych i nie zaangażowanych obcych. We Francji 10% dorosłych nie wie, czy

rodzice jeszcze żyją! To właśnie ów strach przed tym, by śmierć nie zaskoczyła ich w samotności, nawiedza starców — boją się jednocześnie, iż będą pozbawieni opieki w razie poważnej choroby (strach przed przedwczesną śmiercią), lecz przede wszystkim tego, iż zostaną odkryci jako zwłoki w stanie rozkładu. Poza tym człowiek umiera w samotności, jeśli się go porzuca lub jeśli jego los jest nam obcy. Na tym poziomie śmierć drugiego nie ma już znaczenia jako przeżycie[78].

— Śmierci należy przypisać niezaprzeczalną moc *niszczycielską* i *oddzielającą*, a także moc przeobrażającą. Już „chociażby dlatego, że jest straszna", śmierć nadaje życiu postać przeznaczenia[79]; potwierdza, że jestem śmiertelny i zaskakuje mnie takim, jakim jestem, tzn. nieskończonym. Czarni Afrykanie mawiają, iż jest ona dojrzewaniem (członkowie plemienia Ndembu z Zambii używają tego samego słowa do określenia dojrzewania i śmierci); śmierć określa mnie, „urzeczowiając" w stanie, który kładzie kres moim oczekiwaniom: dlatego też śmierć kogoś młodego jest najbardziej niesłuszna, najdramatyczniejsza, najstraszliwsza ze wszystkich śmierci. Zetknięcie ze śmiercią zmienia tego, który jej się przygląda (zaświadcza o tym przywołany wyżej przykład Paula). A także tego, któremu ledwie udało się uniknąć śmierci, i tego, który wiedząc, że umrze (jak młoda Cleo), pogrąża się w piciu, seksie lub rozkoszy bądź, wręcz odwrotnie, odkrywa w sobie nieoczekiwaną powagę i oddaje się pracy dla dobra wszystkich. Tołstoj w *Śmierci Iwana Iljicza* przedstawia urzędnika, który wierzył, iż zawsze czynił dobro; gdy dowiaduje się, że umrze, zbawia go pewne „olśnienie": dostrzega, że jego „cnotliwe" życie było jedynie „absurdalnym konformizmem". W *Gospodarzu i parobku* ten sam autor ukazuje „pana", który podczas śnieżycy postanawia „zmienić całe swoje życie"; dając dowód „wspaniałej słabości" ogrzewa swojego sługę, w którym dostrzega pełnię człowieczeństwa i ratuje go, gubiąc siebie...[80]. Zdarza się też i tak, że śmierć dzięki wspomnieniom systematycznie odbierającym nieboszczykowi znaczenie lub, przeciwnie, idealizującym go, zmienia także jego samego: „Boże, jakiż on jest wielki! — mówi Henryk III po zabójstwie Henryka Gwizjusza. Ukochanej istocie przydaje się zatem wszystkie zalety, a tym bardziej bohaterowi ucieleśniającemu „w sposób obrzędowy" moc grupy, której „podstawową wartość społeczną uosabia"[81]; społeczność po-

PRZYPISY

[1] Słowa Ackermanna z Bemy przytoczone przez M. Heideggera w *Sein und Zeit*, zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa, PIW 1978, s. 127.

[2] Można wrócić do tego, co mówiliśmy o zwierzęciu.

[3] M. Genevoix, *La mort de près*, Paris, Plon 1972, s. 60. Śmierć zawsze dotyczy zarówno mnie, jak i kogoś drugiego. Motyw śmierci rozdartej został dobrze uwidoczniony przez R. Jaulina (*Gens de soi, gens de l'autre*, 10/18, 1973, s. 422 i passim). Autor rozpoczyna wyraźnie dyskusję: „śmierć dokonuje się w jakiejś społeczności, łączy ona bowiem różne osoby — krewnych i powinowatych — pochodzące nieraz z różnych kręgów! [...]. Jako że dotyczy przede wszystkim jednostki ludzkiej, przekształca powinowatych w krewnych, ponieważ łączy ich zajęcie się zmarłym! [...]. A ponadto, czy śmierć została wygnana z kręgu powinowatych?..."

[4] A. Malraux, *Droga królewska*, tłum. G. Karski, Warszawa, „Czytelnik" 1962, s. 236; por. S. Galupeau, *A. Malraux et la mort*, Arch. Lettres mod. (2), 97, Minard 1974.

[5] Śmierć społeczna, jaką jest przejście na emeryturę, o czym mówiliśmy wyżej, można określić, krótko lub trochę szerzej, jako całkowite zobojętnienie, autystyczne zamknięcie. Jest przeżywana jako gorzki przedsmak śmierci jako takiej. „Czytam «Le Parisien» i rozumiem, interesuje mnie trochę. Gram w belotkę. Człowiek się przyzwyczaja. Początkowo jest nijako, potem następuje przyzwyczajenie. Przede wszystkim nie trzeba myśleć. Ja nie myślę. Nie myślę, co będzie pojutrze. I nie snuję już żadnych planów, jakie zresztą mógłbym snuć? Tak więc nie myślę, robię zakupy lub sprzątam trochę wokół siebie, ścielę łóżko, składam narzutę jak należy, kładę się wieczorem. Nie jestem smutny, proszę pani, ale też nie jestem wesoły. Czymże miałbym się cieszyć, no, niech mi pani powie, czym? [...]. Nie znaczy to, iż czasami się nie nudzę. Kiedy się zawsze pracowało, to jest to przykra zmiana, a ponadto jest jeszcze kwestia pieniędzy [...]. Ile można wziąć i jak je zdobyć? Mam, owszem, syna, ale on nie mieszka tutaj. Ma dzieci, nawet ich nie znam. Wszystko to już przeszłość, ze wszystkim tym już skończyłem. Cóż pani chce, nie jestem nikomu potrzebny, dawno już mi to powiedziano. A taki bezużyteczny człowiek, cóż może zrobić? Nic. Taki to nawet o niczym nie myśli. Daje się mu pożyć. Pozwala mu się zasnąć [...]" (Wywiad ze starym węglarzem, pochodzący z tekstu A. Laurana, *L'age scandaleux*, Paris 1971, Les Editeurs Français Réunis).

[6] *Réflexions sur la vieillesse et la mort*, Grasset 1956, s. 120.

[7] Pogarda dla śmierci nie może być niczym innym jak społecznie „zinstytucjonalizowaną obroną wynikającą ze strachu przed śmiercią jako taką. Tym bardziej, iż niezwykle trudno interpretować w sposób całkowicie wiarygodny postawę Spartan i inne podobne do niej zachowania" (J. Guillaumin). Można przytoczyć słynne wypowiedzi, z których szczerości nie zdajemy sobie sprawy: „Mniej obawiam się śmierci, niż jej pragnę. Chciałabym umrzeć z ciekawości" (G. Sand); „Niech mi już dadzą umrzeć. Nie boję się" (A. Gide). Należy też pamiętać o bajce La Fontaine'a *Śmierć i drwal*.

[8] M. Oraison, *La mort et puis après*, Fayard 1967, s. 28.

[9] „Tak, wszystko byłoby dobrze, gdyby nie lęk przed śmiercią" — powiedział wskrzeszony Łazarz. Czy z tej legendy trzeba wyciągnąć wniosek, iż po śmierci także istnieje lęk przed umieraniem?

[10] „Ludzie, którzy przeszli przez tego rodzaju doświadczenia, zachowali prawie tylko i wyłącznie owo wrażenie, bardziej lub mniej uświadamiane, bądź też wpadli w czarną dziurę amnezji, a to nie może nie wprawiać w zakłopotanie! Nie pamiętam nic więcej od chwili, kiedy pojawił się przed nami samochód; przytomność odzyskałem — według tego, co mi powiedziano — trzy dni po wypadku. Zdanie to jest właściwie zupełnie banalne [...]. Co jednak znaczą słowa: odzyskać przytomność, świadomość? Co się działo w międzyczasie? Nikt nic nie wie na ten temat, nikt nie może nic powiedzieć. Tak czy owak, nie ma to jednak nic wspólnego ze śmiercią, gdyż jest to, mówiąc precyzyjnie, ów międzyczas. A cóż może wreszcie oznaczać, jakie może mieć skutki fakt, iż w tego rodzaju okolicznościach można odzyskać świadomość własnego trwania jedynie dzięki świadectwu innych?" (M. Oraison, *La mort et puis après*, s. 31-32).

[11] A. Philipe, *Chwila westchnienia*, tłum. E. Fiszer, Warszawa, KiW 1968, s. 8. Dalej autorka dodaje: „Nigdy nie traktowałam śmierci równie beztrosko jak za czasów szczęścia. Było mi niemal obojętne — żyć czy nie żyć" (s. 79).

[12] Niektórzy dorośli nie wyzbyli się tych dziecięcych lęków. Omdlenia, odmowa zgody na pobranie krwi u ludzi zdolnych skądinąd do odwagi są tego ukrytymi przejawami. Jeśli są to tylko różnice stopnia, to nie ma żadnej luki między owymi lękami okresu dziecięcego a psychozami tanatofobicznymi dorosłych.

[13] Por. np. bałamutne dzieło J.F. Devaya *Trois mois pour mourir* (1971 La Table ronde) i A. Malraux, *Łazarz* (tłum. J. Rogoziński, Warszawa, PIW 1977).

[14] G. Bernanos, *La nouvèlle histoire de Mouchette*, w: *Oeuvres romanesques*, La Pléiade 1961, s. 271. Zwracamy też uwagę na mało znaną, a bogatą tematycznie sztukę L. Atlana *M. Fugue ou le mal de terre* ukazującą dzieci nauczone tworzyć w marzeniach swoje życie, które przekonane, iż stały się już starcami, bezkonfliktowo godzą się na śmierć. Należy jednak kształcić uprzednio dzieci w tym kierunku. „Życie i śmierć są dwoma przeciwstawnymi i nieodłącznymi aspektami ludzkiej egzystencji. Dziecko, które jest samym życiem, nie myśli o śmierci. Powinno jednak (począwszy od siódmego roku życia) uczyć się, iż przeznaczeniem wszystkich istot żywych — a zatem także jego — jest śmierć. I niech ta perspektywa nie ma w sobie nic budzącego lęk, albowiem życie bez perspektywy śmierci utraciłoby swoje znaczenie, swoje bogactwo, które posiada dzięki nieustannym przekształceniom bytu w tym ograniczonym czasie, jakim jednostka dysponuje, by rozwinąć swe umiejętności i swoją praktyczną działalność. Z drugiej zaś strony, i nade wszystko, nawet jeśli każda jednostka jest powołana do tego, by zniknąć, zbiorowość ludzka, której jest ona tylko jedną z cząstek, trwa przez niezliczone pokolenia, tak że gdy jednostka ginie jako taka, pozostaje mimo to wciąż żywa dzięki temu, co wniosła w zbiorowość, która kontynuuje wspólne dzieło. I dlatego też, by oswoić dzieci nie tylko z ideą, ale także z realnością śmierci, sądziliśmy, iż należy dopuścić je do bezpośredniego kontaktu z umierającymi dorosłymi" (J. Baby, *Un monde meilleur*, „Recherche marxiste", Maspero 1973, s. 140-141).

[68] R. Waitz, *Témoignages strasbourgeois*, s. 490, cyt. za: L. Saurel, *Les camps de la mort*, Rouff 1967, s. 151.

[69] Na podstawie obserwacji czterdziestu czterech wdów C. M. Parkes („British Medical Journal") zauważył sześćdziesięciotrzyprocentowy wzrost liczby porad lekarskich po śmierci współmałżonków w okresie sześciu miesięcy po zgonie — dotyczyło to trzech czwartych badanych. Przyczyną wielu tych porad były stany psychiczne: lęk, depresja, bezsenność, spadek aktywności... M. Parkes wyciąga wniosek: „Jeszcze dwieście lat temu smutek był oficjalnie uważany za przyczynę śmierci. Trudno przypuszczać, by diagnoza taka znalazła uznanie w 1968 r.". A oto wniosek dodatkowy: przytoczono nam przykład niewidomej osiemdziesięciopięcioletniej staruszki, skierowanej do szpitala z powodu pobudzenia w dniu śmierci męża: dwa dni potem zmarła.

[70] „Spałeś, ale i tak nie śmiałam na ciebie patrzeć, rzucałam tylko ukradkowe spojrzenia. Stałam nieruchomo, naokoło kręcili się lekarze i pielęgniarki, zajęci swoją pracą, a ja marzyłam o twojej śmierci. Niech nadejdzie szybko, jak piorun, jak złodziej. A więc to jest miłość? Być gotową na wszystko, abyś tylko żył, a w godzinę później życzyć ci śmierci. Przed chwilą błagałam, aby pozwolono ci się nie obudzić. Gdzie były pojęcia dobra i zła?" (A. Philipe, *Chwila westchnienia*, s. 36).

[71] „W nicości nie ma połączenia" (M. Oraison, *La mort et puis après*, s. 96).

[72] Śmierć syna jest często przeżywana bardziej dramatycznie przez ojca w krajach Czarnej Afryki i poddanych wpływom islamu niż zgon córki, jej śmierć właściwie wcale się nie liczy. Utrata „dziecka wodnego" przechodzi u Bantu niepostrzeżenie, zauważa ją tylko matka. Można by bez końca przytaczać różne odmiany tego rodzaju postaw.

[73] A także jego możliwych zastępców: wuja ze strony ojca lub matki, starszego brata w Czarnej Afryce.

[74] Podkreślaliśmy już użytek, jaki uczynił J. Lacan z tego tematu w odniesieniu do śmierci symbolicznej i śmierci wyobrażeniowej. W Czarnej Afryce śmierć ojca jest tym bardziej dwuznaczna, że odnosi się także do przodka i nie zawsze jest przeżywana jako warunek samorealizacji (w systemach matrylinearnych, w których ojcem społecznym jest wuj z linii żeńskiej). Zobaczymy także, iż śmierć dziadka, z którym wnuka łączą ścisłe związki emocjonalne (zasada przemienności pokoleń), jest w Afryce pretekstem do niecodziennych wystąpień (pokrewnych żartom).

[75] Wszechobecność zwłok — „zwłoki były wszędzie, wszystko było takie rozmiękczone [...], można było na tym usiąść" — mówiła deportowana — taka była pierwsza nauka obozów zagłady. Były one także domeną ropy i brudu. Pani *X.*, deportowana w wieku dwudziestu lat, pisze: „Powróciwszy już dwadzieścia pięć lat temu do normalnego życia, zachowuję pragnienie, by umrzeć tak jak należy, w czystości [...]. Przeżywam jeszcze moje wszystkie obozowe noce [...]. Mój koszmar przybrał ostatnio inny kształt: władze obozu ze względu na oszczędności żywiły pozostałych przy życiu katorżników zwłokami ich martwych współtowarzyszy [...]" (J. Dehu).

[76] *Le Western*, 10/18, s. 59.

[77] W Czarnej Afryce człowiek nigdy nie umiera w samotności, chyba że jest to przypadek złej śmierci.

[78] Oto dwa znaczące świadectwa S. de Beauvoir: „Zdarza się, bardzo rzadko, że miłość, przyjaźń lub zażyłość przezwyciężą samotność śmierci; mimo pozorów, nawet gdy trzymałam rękę matki, nie byłam z nią: oszukiwałam ją. Ponieważ ona zawsze była wyprowadzana w pole, to ostateczne oszustwo było ohydne. Stałam się wspólnikiem losu, który zadawał jej gwałt. A jednak każdą komórką mojego ciała łączyłam się z jej odmową, z jej buntem: także dlatego, że jej porażka mnie powaliła" (*Une morte très duce*, s. 150). „A nawet jeśli śmierć zwycięża, kłamie się ohydnie! Mama wierzyła, że jesteśmy obok niej, a my umiejscawiałyśmy się już po drugiej stronie jej historii. Przebiegły, wszystko wiedzący umysł — znałam zakryte karty, a ona broniła się, gdzieś daleko, w ludzkiej samotności. Jej wola wyzdrowienia, jej cierpliwość, jej hart ducha — wszystko to było sparaliżowane. Nic jej nie wynagrodzi żadnego z jej cierpień" (ibid., s. 82).

[79] Zob. J. Delhomme, *Temps et destin, essai sur André Malraux*, Paris 1955, s. 91.

[80] Znamienny jest przykład śmiertelnie rannego Perkena. „Bardziej wierzył w samą groźbę aniżeli w śmierć: złączony z własnym ciałem i zarazem od niego odłączony — jak ci, których topiono przywiązawszy ich do trupów. Tak obca mu była ta śmierć czyhająca w nim, że czuł się w obliczu nowej walki; ale spojrzenie Klaudiusza wtłoczyło go znowu w ciało. Spojrzenie to było zaprawione jakimś mocnym wspólnictwem, w którym przejmujące braterstwo odwagi miesza się ze współczuciem — zwierzęca jedność istot wobec skazanego na zagładę ciała. Perken, choć się do niego przywiązał mocniej niż do jakiejkolwiek istoty, czuł jak gdyby właśnie od Klaudiusza szła jego śmierć. Przemożne potwierdzenie zawierało się nie tyle w słowach lekarzy, ile w instynktownie opuszczonych teraz powiekach Klaudiusza. Strzykanie w kolanie powróciło wraz z refleksem, który skurczył nogę: powstała zgoda między bólem a śmiercią, tak jak gdyby ból był nieuchronnym przygotowaniem do śmierci; następnie fala bólu odpłynęła unosząc wraz z sobą przeciwstawioną jej wolę — i pozostawiając jedynie drzemiące, ale czujne spojrzenie: oto po raz pierwszy wyrastało w nim coś silniejszego od niego, nad czym żadna nadzieja nie mogła zapanować. Ale przecie i przeciw temu trzeba było walczyć [...]" (A. Malraux, *Droga królewska*, s. 199-200).

[81] Zob. S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii, Dzieła*, t. 5, tłum. A. Glinczanka, Warszawa, PWN 1956, s. 30.

[82] Wydaje się, że śmierć generała de Gaulle'a „przyczyniła się do odrodzenia charyzmatycznego wymiaru bohatera i ożywiła naturalne, uczuciowe poczucie opuszczenia przez wodza, w którym naród pokładał całą swoją ufność. Przywiązanie odnalazło swoją pierwotną intensywność i osobiste cechy bohatera, jego przenikliwość, autorytet i spójność ujawniły się w jakimś nadzwyczajnym wymiarze. Pielgrzymka jest okazją do odtworzenia wspólnoty emocjonalnej i powrotu do pierwotnej wiary" (F. Raphaël, *Le pèlerinage a Colombey*, C.I.S. LV. 1973, s. 355).

[83] Ostatnie słowa Peryklesa.

[84] Wszelkie formy pociechy są dozwolone: „Któż wie , czy życia nie nazwać śmiercią,/ A śmierci życiem?" — mówił Eurypides w jednym z w całości nie zachowanych dramatów [por. *Friksas*, w *Tragedie*, tłum. J. Łanowski, Warszawa, PIW 1980, s. 687 — *przyp. red.*] (zob. także J.-P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa, PIW 1968, s. 152 i passim).

[85] Dotyczy to w równej mierze człowieka Zachodu, jak i mieszkańca Czarnej Afryki! Nie zapominajmy jednak, że każda śmierć jest wyjątkowa. P. Guimard w swojej książce *Les choses de la vie* opisuje np. zieloną śmierć swego bohatera (Donoël 1967, s. 162 i passim).

[86] Zob. np.: M. Vovelle, *Mourir autrefois*, Gallimard-Julliard 1974; J. Prieur, *Le témoins de l'invisible*; P. Misraki, *L'expérience de l'après vie*, Laffont 1974; P. Brunel, *L'évocation des morts et la descente aux enfers*, Paris 1974; I. Lepp, *La mort et ses mystères*.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

Samobójstwo w średniowieczu

Że zaś są rzeczy, do których człowiek żywi lub może żywić silniejszą awersję, niż do śmierci, o tym jasno świadczy samobójstwo.

Bernard Mandeville, *Bajka o pszczołach*

Zajmując się problemem samobójstwa nie chcielibyśmy stworzyć wrażenia, że porównując wszelkie możliwe typy śmierci uda się nam dojść do rozwiązania wszystkich kwestii łączących się ze śmiercią [1]. W istocie bowiem, co wyraźnie zauważył już Marcel Mauss, nie możemy przesądzać, jakie rodzaje związków między różnymi typami śmierci pojawią się w danym społeczeństwie [2]. Nie możemy tym bardziej zakładać, że samobójstwo jest jedynie jakimś szczególnym przypadkiem śmierci, a śmierć w ogóle wywodzi się z jakiegoś aktu woli, który byłby odpowiednikiem czynu samobójczego: w wielu mitologiach, nie tylko w tradycji chrześcijańskiej [3], grzech praczłowieka sprowadza śmierć. Grzech „śmiertelny" łączy w ścisły sposób śmierć z pewnym aktem woli. W jaki sposób mógłby bowiem umrzeć, gdyby tego głęboko nie pragnął, Syn Boży, którego wola była nieograniczona? Tę właśnie kwestię poruszył Tomasz z Akwinu [4].

I tyle uwag, które miast rozjaśnić problem, podkreślają — jeśli zachodzi taka potrzeba — jego wagę i złożoność. Problem ten, dość obcy historykom, posiada jednak obszerną, liczącą tysiące tytułów, bibliografię prac socjologów, począwszy od Durkheima [5] i Halbwachsa [6], psychiatrów i psychologów [7], etnologów [8] i folklorystów [9]. Dziwi

wobec tego ubóstwo refleksji historiograficznej[10], przy czym jedynym wyjątkiem jest tu może historia starożytnego Rzymu[11]. Jeśli zaś chodzi o średniowiecze, to Marc Bloch z powodzeniem zwrócił uwagę na problem samobójstwa potraktowanego jako „zjawisko społeczne"[12]. Zarówno jednak przed nim, jak i po nim wytyczono tylko trzy, i to bardzo ograniczone, drogi postępowania. Pierwsza droga to badanie postaw wobec samobójstwa, które podjął niegdyś Félix Bourquelot[13], do czego powrócił później, ujmując zagadnienie jednak w szersze ramy chronologiczne i czyniąc to z nieporównanie większym mistrzostwem, Albert Bayet[14], który oceniał je z perspektywy historii moralności. W pracy *Le suicide et la morale* gubi się jednak we własnych dociekaniach, a i wnioski, które wyprowadza, można też podważyć (zwłaszcza w świecie potwierdzonej już tezy, że okresy największej surowości wobec samobójstwa, jak np. średniowiecze, były także okresami rozkwitu („ludowości i niewiedzy", wobec których ówczesny Kościół zachowywał się ze znaczną rezerwą). Wadą tej pracy jest także przyjęte przez autora *a priori* założenie, że istnieje niezależnie od czasu i miejsca tylko jedno samobójstwo, a zmienia się jedynie postawa wobec niego współczesnych mu. Owe zmiany postawy nie są jednak istotne, jeśli się je zestawi z samą istotą zjawiska. Czy mówiąc o samobójstwie w średniowieczu i dzisiaj mówimy o tym samym? Druga droga także nie zmierza do zlikwidowania owych ograniczeń, właściwa jest prawnikom, którzy twierdzą, że interesują ich jedynie prawne formy kar nakładanych na ciała i konfiskata dóbr[15]. Trzecią wreszcie drogę wybrała dla siebie historia, i jest to droga ściśle literacka[16].

My zaś, mając nadzieję dowieść, iż zajmując się średniowieczem, nie jest się skazanym na badanie li tylko postaw wobec samobójstwa, zwrócimy uwagę na sam akt, za pomocą którego poszczególne osoby odbierały sobie życie w tej epoce. W tym celu zebraliśmy około pięćdziesięciu przypadków samobójstw popełnionych w okresie między XIII a początkiem XVI w., o których wspomina się w rejestrach paryskich sądów, listach ułaskawiających, a czasami w kronikach. Ta podstawowa dokumentacja zostanie skonfrontowana ze świadectwami literackimi, exemplami, tekstami normatywnymi, ikonografią religijną. Sięgniemy jednak po nie tylko wtedy, gdy okaże się to konieczne dla zinterpretowania konkretnych przypadków samobójstwa[17].

SPRAWKA DIABELSKA

Słowo „samobójstwo" nie istniało w średniowieczu. Pojawiło się dopiero w XVII-XVIII stuleciu we Francji, dokładnie w 1734 r.[18], uprzednio użyte przez filozofów angielskich w postaci łacińskiego neologizmu *suicidium* w pracach kazuistów[19]. Wynalezienie słowa u zarania rewolucji przemysłowej wiąże się z podważeniem tradycyjnych postaw wobec samobóstwa: przypisaniem wartości jednostkowej woli i porzuceniem idei, jakoby było ono zbrodnią popełnioną na samym sobie[20].

W średniowieczu nie używano jednego słowa, lecz wielu peryfraz: „być mordercą samego siebie", „zakatrupić się", „zabić się"... Wszystkie odnosiły się do zabójstwa, którego sprawca był jednocześnie ofiarą. Niewątpliwie jednak samobójca był traktowany przede wszystkim jako sprawca zbrodni, a nie jako ofiara. Zabójstwo w średniowieczu nie było jednak tym samym, co współcześnie: zarówno sprawca, jak i ofiara (gdy „śmierć była nagła") — poza przypadkiem samobójstwa — dokonywali pewnego straszliwego wyboru wobec zaświatów. W szczególnie wyrazisty sposób dotyczyło to jednak samobójstwa.

Słowem-kluczem średniowiecznego samobójstwa była „beznadziejność". Słowo to zachowało się w naszym języku aż do czasów współczesnych. Mówiąc o jakimś samobójcy, mówimy zawsze o osobie odartej z wszelkiej nadziei, przez „beznadziejność" rozumiejąc pewien stan psychiczny. Nie da się tego zupełnie porównać ze średniowieczem: Desperatio — to ani uczucie, ani stan psychiczny, owa beznadziejność była bowiem przywarą, zwątpieniem w miłosierdzie boże, przekonaniem o tym, że jest się wykluczonym spośród tych, którzy mogą być zbawieni, czyli wcielonym już w czyn grzechem śmiertelnym, ponieważ „beznadziejność" mogła oznaczać zarówno bezpośrednią przyczynę samobójstwa, jak i samo samobójstwo. Jeśliby oceniać je z perspektywy praktycznych środków, jakie wobec niego podejmowano, to jawi się ono jako zwycięstwo diabła, którego zakusom przypisywano porażkę „nadziei" w duszy samobójcy. „Kuszenie wroga" nie był prostą formułą: ten, kto chciał popełnić samobójstwo, odczuwał materialną obecność diabła, który prowadził jego rękę lub wpychał go do studni[21]. Popełnienie samobójstwa było znakiem zwycięstwa sił zła. Epidemię

samobójstw i pojawienie się dużej liczby czarownic przypisywano u schyłku średniowiecza zakłóceniu ogólnego porządku natury [22].

Co w tych wyobrażeniach było pochodną nauki Kościoła, a co spowodowały odwieczne strachy? Odpowiedź jest bardzo trudna. Pewne jest jednak, że te wyobrażenia nie przeszkodziły w zadawaniu sobie śmierci.

PIĘĆDZIESIĄT KILKA PRZYPADKÓW SAMOBÓJSTWA

Nieznaczny, a przy tym niejednorodny przykład pięćdziesięciu czterech przypadków samobójstwa nie może być rozpatrywany za pomocą metod statystycznych, stosowanych przez socjologów. Zwłaszcza nie należy się spodziewać, że uda się poznać częstotliwość występowania samobójstw w danej populacji czy też ustalić miejsce samobójstwa wśród innych przyczyn zgonów. Jedyne liczby, jakie możemy tu przedstawić, odnoszą się do sposobu popełnienia samobójstwa i podziału według płci:

Sposób popełnienia samobójstwa

	Powieszenie (P)	Utopienie (U)	Za pomocą noża (N)	Skok z okna (S)	?	Razem
Mężczyźni	24	8	5	3	1	41
Kobiety	8	4	0	1	0	13
Razem	32	12	5	4	1	54

Zestawienie to ujawnia, że: 1. Samobójstwo popełniały osoby obojga płci, lecz mężczyźni popełniali je trzykrotnie częściej niż kobiety. 2. Najczęstszym sposobem popełnienia samobójstwa, znacznie przeważającym nad innymi sposobami, było powieszenie (blisko 60%), kolejnym — utopienie (ponad 22%), zwłaszcza częste wśród kobiet, które nieporównanie rzadziej niż mężczyźni używały noża czy też uciekały się do skoku z okna.

Jedyne, co możemy zaobserwować, to zbieżność tych danych z danymi dotyczącymi współczesnej Francji [23]. Ta zbieżność jest tym bardziej

znamienna, że liczby odnoszące się do pewnych społeczeństw spoza kręgu kultury zachodniej są zupełnie inne [24]. Przypuszczenie jednak, że pewna liczba rzeczywiście ważnych cech odnoszących się do samobójstwa nie zmieniła się przez wiele stuleci, nie jest żadnych dowodem na to, że w tym czasie nie zmieniło się całkowicie znaczenie przypisywane temu aktowi.

SAMOBÓJSTWO A GRUPY SPOŁECZNE

Można byłoby przypuszczać, że dzięki socjologii samobójstwa średniowiecznego da się ustalić względną częstotliwość tego czynu w każdej grupie społecznej. Dokumenty, którymi dysponujemy, wskazują jednak status społeczny lub działalność zawodową jedynie w trzydziestu jeden na pięćdziesiąt cztery przypadki. Można też być skądinąd pewnym, że dokumenty te najczęściej nie wspominały o samobójstwie osób z wierzchołka lub z dołu drabiny społecznej.

W istocie bowiem celem rozstrzygnięć prawnych i listów ułaskawiających, pojawiających się wskutek ich podważania, było określenie losu dóbr samobójcy. Zazwyczaj sprawujący pieczę prawną nad danym miejscem, często król, konfiskował przynajmniej połowę ruchomości. Dlatego też był zainteresowany wyrokiem i w konsekwencji zwracał baczniejszą, jeśli nie wyjątkową, uwagę na samobójców pozostawiających jakąś spuściznę.

Na trzydzieści jeden przypadków (zob. zestawienie na s. 196) mamy do czynienia tylko z czterema chłopami (w tym jeden „żołnierz"). W rzeczywistości jednak wiele nieokreślonych przypadków dotyczy chłopów. Dokładność jest większa, jeśli chodzi o samobójstwa popełniane w miastach, co jest oznaką bardziej rozwiniętego podziału pracy. Wspomina się o dwunastu samobójstwach mistrzów rzemiosła, ale tylko dwóch czeladników. Bardzo znamiennie bogactwo dokumentacji łączy się ze stopniem zamożności. Spośród trzydziestu jeden przypadków sześć dotyczy duchownych; proporcja ta nie jest bez znaczenia, zwłaszcza że skandal towarzyszący takim samobójstwom przyciągał szczególną uwagę. Na szczycie hierarchii kościelnej mamy do czynienia z przypadkiem pewnego kanonika z Rouen, w odniesieniu zaś do świeckiej części społeczności najwyżej postawieni są pewien *Stettmeister* Strasburga i radca Sądu Paryskiego [25].

Chłopi	4	w tym:	1 żołnierz
			1 dzierżawca
Urzędnicy państwowi	2	w tym:	1 mer
			1 dawny namiestnik
Mistrzowie rzemiosła	12	w tym:	2 piekarzy
			1 rzeźnik
			1 cukiernik
			1 sukiennik i pończosznik
			1 koronczarz
			1 kuśnierz
			1 powroźnik
			1 kotlarz
			1 dekarz
			1 oberżysta
			1 malarz
Czeladnicy	2		
Nauczyciele	1		
Prawnicy	2	w tym:	1 notariusz
			1 adwokat
Notable	2	w tym:	1 *Stettmeister*
			1 radca sądu
Duchowni	6	w tym:	1 kleryk
			1 zakonnik
			1 ksiądz
			1 przeor
			1 kanonik
			1 „biskup"

Najbiedniejsi popełniali zapewne samobójstwa, po których nie ma najmniejszego śladu. Nie pojawia się jednak także na tej liście żaden szlachcic. Taki stan rzeczy pozostaje w sprzeczności z licznymi skłonnościami samobójczymi, a nawet samobójstwami, które literatura przypisywała arystokratom. Nie należy wykluczać samobójstw wśród szlachty, ale wymykają się one orzeczeniom prawnym, które tworzą bazę naszej dokumentacji. Należy także przypuszczać, że szlachcic mógł dać upust swoim skłonnościom samobójczym, uczestnicząc w połączonych z zadawaniem gwałtu działaniach typowych dla swojego stanu, takich jak pojedynki turniejowe czy wojna[26].

SAMOBÓJSTWA SZALONYCH

Rozróżnienia, które wprowadzają nasze dokumenty, nie są podporządkowane kryteriom społeczno-zawodowym. Typologia, którą stosują, narzucana zresztą przez ich funkcję, jest bardzo prosta: z jednej strony, są to samobójstwa ludzi szalonych, które nie pociągają za sobą działań prawnych, ponieważ ich sprawcami byli „szaleńcy i ludzie, którzy postradali zmysły", „którzy nie wiedzieli, co czynili"; z drugiej strony, rozliczne przypadki, nad którymi trzeba się zastanowić, które odmiennie od poprzednich uzasadniały nałożone sankcje.

Na pięćdziesiąt cztery przypadki samobójstwa szesnaście (blisko 30%) przypisuje się szaleństwu, a dokładniej: czternaście — „szałowi" lub „wściekłości" i 2 — „melancholii". Rozróżnia się dwa rodzaje szaleństwa, a opisy sporządzone przez świadków, obserwujących zachowanie owych szaleńców przed popełnieniem przez nich samobójstwa, usprawiedliwiają w świetle kryteriów ustalonych przez współczesną psychiatrię stosowanie tego rozróżnienia.

Najliczniej tutaj reprezentowany przypadek „wściekłości" lub „szału" odpowiada zapewne różnym formom wywołujących halucynacje chronicznych deliriów, których źródła należy upatrywać bądź to w braku psychicznej równowagi, bądź w alkoholizmie czy też w pewnych chorobach zakaźnych (niesamowite widzenia na jawie). Ich przejawy są często bardzo widoczne, zwłaszcza w momentach załamania, które pociąga za sobą samobójstwo. Jest ono często poprzedzone pewnymi odruchami gwałtu wobec środowiska czy też obelgami i zarzutami skierowanymi szczególnie pod adresem współmałżonka[27].

Samobójstwa, które psychiatrzy byliby skłonni przypisywać takim stanom delirycznym, są rzadsze niż te, których przyczyn należałoby się dopatrywać w psychozach maniakalno-depresyjnych, a zwłaszcza w melancholii. Stany depresyjne są przez psychiatrów uważane za główną przyczynę badanych przez nich prób samobójczych. Jak wskazuje sama nazwa — depresja — przygnębienie jest jej główną cechą. Często się zdarza, że jednostka, by osiągnąć swój cel, potrafi zmylić otoczenie sprawujące nad nią pieczę dzięki zdolności ukrywania swoich zamiarów[28]. W naszej dokumentacji jedynie dwa przypadki

— z których tylko jeden określa się mianem „melancholia" — odpowiadają, jak się zdaje, w pewnych granicach tej definicji [29].

Ta wyczuwalna różnica, którą spostrzegamy porównując rodzaje „szaleństw" samobójczych zawarte w naszych dokumentach ze statystyką pochodzącą ze współczesnych klinik, każe się zastanowić nad rolą szaleńców w społeczności średniowiecznej.

Człowieka zaczynano uważać za naprawdę szalonego dopiero wtedy, gdy jego szaleństwo gwałtownie ogarniało całe jego ciało. Tylko taki nagły wybuch szaleństwa mógł doprowadzić do zerwania ścisłych związków między szalonym a jego otoczeniem. Rodzina podejmowała decyzję i prowadziła go do jakiegoś miejsca pielgrzymek lub do opactwa znanego w okolicy ze swej ozdrowieńczej mocy wobec „szaleńców i nawiedzonych" [30] dopiero wtedy, gdy stawał się niebezpieczny dla swojego współmałżonka lub potomstwa; zanim jednak podjęto taką decyzję lub też po powrocie, gdy okazywało się, że ozdrowienie nie nastąpiło, najlepszą, jak się wydaje, terapią była troska rodziny o swojego szalonego [31]. Mogło jednak dojść i do tego, że popełniał on samobójstwo, wstając na przykład nocą z małżeńskiego łoża po to, by rzucić się z okna. Niejako na marginesie pewnego świadectwa dowiadujemy się także, że szaleńcy, niejednokrotnie nawet niebezpieczni, którzy próbowali zabić swoich bliskich, znajdowali oparcie w swoim otoczeniu przez długie miesiące, a nawet lata [32]. Ta tolerancja nie wykluczała oczywiście lęku bliskich, którzy wypatrywali z niepokojem okresowych nawrotów choroby: szaleniec jakby wbrew sobie był zmuszony do zerwania ostatnich więzów łączących go z otoczeniem. Każdy etap tego nieodwracalnego procesu, dzięki temu długotrwałemu współistnieniu szalonego i jego bliskich, mógł być drobiazgowo opisany [33].

Rozumie się samo przez się, że wobec melancholików, którzy nie zagrażali swojemu otoczeniu, wykazywano jeszcze więcej pobłażania. Nie znajduje to jednak prawie żadnego odbicia w naszych dokumentach. Psychozy maniakalno-depresyjne, jako że mało rzucające się w oczy, nie były nawet zauważane. W jaki zatem sposób padający ich ofiarą samobójca mógłby skorzystać z łaski sędziów? Tym bardziej wszelkie zaburzenia psychiczne lub parapsychiczne, rozpoznawane współcześnie u 70% samobójców [34], były w znaczącej liczbie przypadków pomijane i z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że samobójstwa znacznej liczby osób, które ówcześnie na nie cierpiały, musiały być przypisywane „pewnej przyczynie" [35].

SAMOBÓJSTWA Z „PEWNEJ PRZYCZYNY"

„Przyczyną" samobójstwa był zespół powodów, które, według otoczenia i prawników, oddziaływały na danego człowieka w ten sposób, że poddawał się uczuciu „beznadziejności". Lista przywoływanych przy tej okazji „przyczyn" jest ograniczona. Określa modelowe zachowanie samobójcze opisywane przez świadków i sędziów, które prawdopodobnie było także właściwe samym samobójcom. Przyczyny te są następujące: choroba, samotność, śmierć bliskich, wojna, która zmusza do ucieczki i rujnuje, ubóstwo, głód, a czasami wszystko razem [36]. Dochodzi jeszcze uwięzienie i, jak można się domyślać, związane z nim cierpienia człowieka wziętego na „spytki", połączone z przeżywaniem długotrwałego zamknięcia [37]. Zdarza się także w grupie „młodych" zazdrość z jej tragicznymi następstwami [38]. W końcu, przynajmniej w Paryżu początków XVI w., do samobójstwa mógł także doprowadzić przegrany proces [39].

To wyliczenie potwierdza wagę tego, co Durkheim określił mianem „samobójstwo bezładne". Podobnie jak samobójstwo szaleńców samobójstwo z „pewnej przyczyny" było tragicznym zakończeniem pewnego procesu dezintegracji społecznej, kiedy już to jednostka decydowała się na zerwanie więzów społecznych, już to społeczność ulegała na jej oczach rozpadowi, podczas gdy jednostka nie mogła zupełnie temu zaradzić.

W dokumentach przypisywano duże znaczenie czasowi i miejscu samobójstwa, dzięki czemu będziemy mogli prześledzić cały przebieg postępowania samobójczego i uściślić jego niedawno sformułowaną definicję.

CZASOPRZESTRZEŃ SAMOBÓJSTWA

Niezwykle zastanawiająca jest, zwłaszcza w wypadku samobójstw szaleńców, notacja czasu: człowiek dotknięty szaleństwem całym swoim ciałem miał odtwarzać następstwo pór roku i faz

i wstała niedługo po północy całkiem naga z łoża, które dzieliła z mężem, a gdy się podniosła, spytał ją mąż dokąd zmierza, a ona mu odpowiedziała, iż idzie za potrzebą. Poczem wyszła rzeczona kobieta całkiem bez odzienia z domu i rzuciła się w studnię głęboką na dobre trzynaście sążni"[44]. Moment ucieczki, a także środki przedsięwzięte w celu zmylenia czujności męża pozwalają być może rozpoznać tutaj pewien rodzaj melancholii[45]. Przykład ten podkreśla jednak przede wszystkim aspekt czasowy i przestrzenny samobójstwa w zachowaniu tego zrozpaczonego człowieka.

Miejscem samobójstwa jest w większości wypadków, tak jak w przytoczonym przykładzie, dom lub jego obrzeża, a czasami punkt, który określa się bliżej, podając odległość dzielącą go od domu[46].

Samobójstwa popełnione w domu

w domu (P)*	10
w swoim domu: 5	
w cudzym domu: 5	
Skok z okna (S)	4
Na strychu (P)	2
We własnym łóżku (N)	2
Na schodach (P)	1
Na tyłach kuchni (P)	1
W piwnicy (P)	1
W „stajni" (P)	1
W sypialni małżeńskiej (P)	1
Przy stole (N)	1
Razem	24

Samobójstwa popełnione poza domem

W rzece (U)	4
W studni (U)	4
Na drzewie (P)	2
W stawie (P)	1
W lesie (P)	1
Na ulicy (N)	1
W więzieniu (P)	2
Razem	15

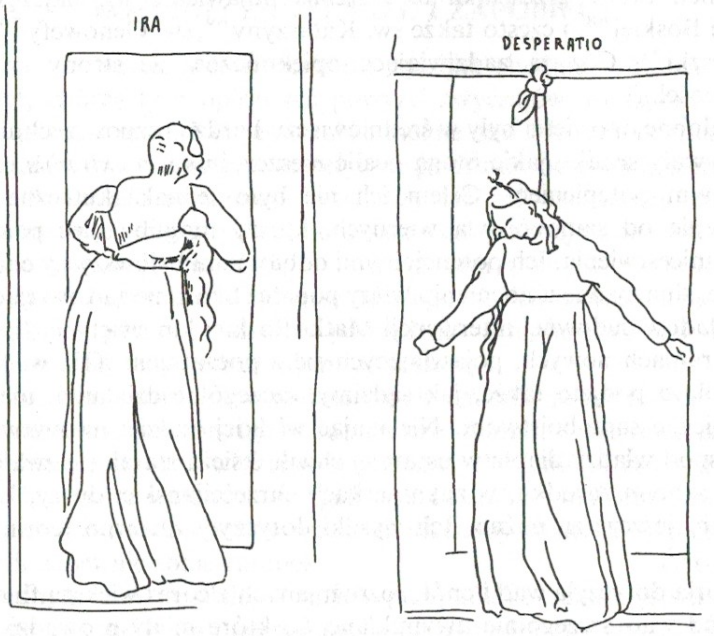
* Objaśnienia skrótów podano w zestawieniu na s. 194.

Miejsca te są ważne same w sobie, ale także i dlatego, że wiadomo dzięki nim, jak się przemieszczano, by do nich dotrzeć, w jaki sposób radzono sobie dynamicznie z przestrzenią w trakcie próby samobójczej. Była to przede wszystkim przestrzeń domowa, oswojona, której granice zarówno przed samobójstwem, jak i po samobójstwie odgrywały istotną rolę: drzwi, okno, przez które przechodziło się po raz ostatni, były znakiem dokonanego zerwania. Denisot Sensigot (w 1421 r.) zamykając za sobą z pewnym namaszczeniem drzwi po to, by się powiesić w domu, który uprzednio dzięki pewnemu poddanemu przezeń pomysłowi, opuścili inni mieszkańcy, podkreślał swoim gestem wagę tych granic[47]. Był to gest o tyle znaczący, że antycypował los, który spotykał ciało samobójcy: często zdarzało się bowiem, że po śmierci drzwi pozostawały zamknięte, a ciało wyciągano przez dziurę wygrzebaną pod progiem[48]. Dom samobójcy był przestrzenią złowrogą, którą należało zniszczyć z nakazu prawa[49] albo też należało trzymać go szczelnie zamkniętym. Dom taki na zawsze był naznaczony samobójstwem, którego stał się sceną. Wystarczy spojrzeć na *Dom wisielca* Cézanne'a znajdujący się w Jeu de Paume, który jest tak masywny i odizolowany, którego wszystkie otwory są zamknięte...

Czy miejsce samobójstwa było wybierane świadomie? W wielu wypadkach niewątpliwie tak, np. gdy czeladnik cukierniczy powiesił się w domu swojego mistrza[50], a jeszcze pewniej, gdy zazdrosna żona pewnego powroźnika powiesiła się w „izbie swego małżonka"[51]. W doborze miejsca, a także, jak w drugim przykładzie, w sposobie odebrania sobie życia wyrażał się element zemsty, obecny w niektórych samobójstwach[52].

ZACHOWANIA SPOŁECZNE

Ściśle ze sobą powiązane: sposób odebrania sobie życia, czas oraz dynamiczna przestrzeń były nośnikami wielu społecznych znaczeń. W niektórych przynajmniej przypadkach poszukiwanie samotności nie było jedyną siłą sprawczą, która wiodła człowieka zdecydowanego na śmierć w obręb domu. Często zdarzało się, że owa samotność, której tragicznym zwieńczeniem był ostatni akt samobójczy,

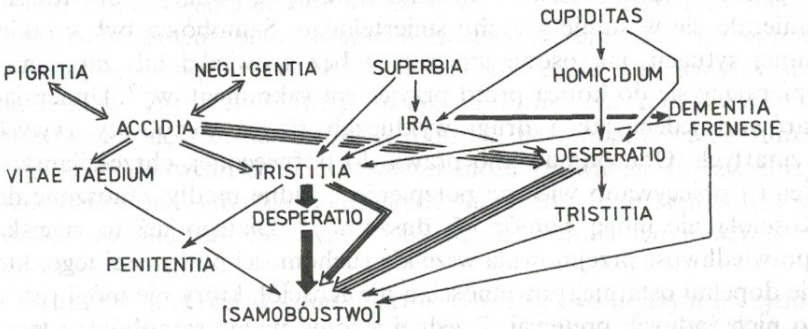


Rys. 2. Fresk Giotta *Ira i Desperatio* (kaplica S. Maria dell' Arena w Padwie, ok. 1303-1308). Jedynie Desperatio popełnia samobójstwo.

W końcu zaś postać Judasza wiszącego na drzewie z rozdartym brzuchem, będąca personifikacją Beznadziejności, była najpowszechniej występującym w średniowieczu ikonograficznym przedstawieniem samobójstwa [75].

Ira, a także w coraz większym, jak sądzimy, stopniu Desperatio, były zatem dwoma biegunami, wokół których organizowało się w walce o duszę zarówno w tekście, jak w ikonografii alegoryczne przedstawienie samobójstwa. Owe dwa bieguny nie były sobie zupełnie obce. Zwłaszcza w instruktarzach spowiedników łączył je pewien dynamiczny związek, spajający z całą konstelacją innych przywar. Ich związki, rozumiane jako pewne pokrewieństwo, przedstawiano często w postaci drzewa genealogicznego. Według licznych dzieł Desperatio,

Tristitia, Accidia, Ira mogły być wzajemnie dla siebie córką, matką lub siostrą. Wciągnięta w ową sieć przymierzy i pokrewieństw chora dusza szukająca śmierci czuła się zatem zupełnie rozbita. Jedynie przedstawienie graficzne, którego podstawą jest dziesięć różnych dzieł (takich jak instruktarz spowiedników, traktaty zajmujące się wadami i cnotami czy też seria exemplów przedstawiona przez Cezarego Heisterbacha) może oddać bogactwo tych związków [76]:



Rys. 3.

Nanosząc na ten sam wykres związki przywoływane w każdym z dzieł, widzimy te, które powtarzały się najczęściej: odpowiada temu grubość strzałki łączącej najczęściej współwystępujące (od jednej do pięciu kresek). Natychmiast potem pojawiają się „szlaki" wiodące, zdaniem kleru, do samobójstwa: szlak najpowszechniejszy prowadził od Accidii ku Desperatio, przy czym pojawiał się lub też nie pośredni etap: Tristitii, wszystko zaś kończyło się samobójstwem. Jak zatem widać, Ira nie była już w XIII w. uważana za najistotniejszą przyczynę samobójstwa. Wydaje się, że jedynie jakieś głębokie załamanie duchowe mogło doprowadzić do takiej śmierci... albo do konfesjonału. Działo się tak dlatego, że coraz systematyczniej oddzielano najbardziej gwałtowne przejawy zachowania samobójczego od szaleństwa, a także dlatego, że po wprowadzeniu przez sobór laterański (w 1215 r.) obowiązku spowiedzi, przynajmniej raz w roku, kler zaczął odkrywać głębię chrześcijańskiej duszy.

Wszystkie to rozróżnienia miały jednak w istocie pewien praktyczny cel: dostarczały spowiednikowi narzędzia, dzięki któremu mógł dokonywać coraz subtelniejszej analizy grzesznej duszy. Pozwalało mu to już w konfesjonale zinterpretować duchowe kłopoty grzesznika, przewidzieć ewentualne skutki i zaradzić, zanim będzie za późno. Sakrament pokuty był prawdopodobnie najpewniejszym środkiem zapobiegawczym przeciw pokusie odebrania sobie życia.

Skądinąd zaś pokuta i samobójstwo wzajemnie się wykluczały. Popełnienie samobójstwa oznaczało uniknięcie pokuty, ponadto zaś umierało się w stanie grzechu śmiertelnego. Samobójca był w takiej samej sytuacji, jak osoba umierająca bez spowiedzi lub zaprzaniec opierający się do końca przed przyjęciem sakramentów[77]. Umierając zarówno jeden, jak i drugi wykluczali się ze wspólnoty żywych i zmarłych. Obu odmawiano prawa do poświęconej, chrześcijańskiej ziemi i obiecywano wieczne potępienie: „żadne modły zanoszone do Kościoła nie mogą pomóc ich duszom"[78]. Dlatego też to ziemska sprawiedliwość przejmowała wszelkie ruchomości po śmierci tego, kto nie dopełnił ostatniej powinności, a nie Kościół, który nie mógł rościć do nich żadnych pretensji. Z jednej strony, mamy samobójcę i tego, kto nie dopełnia ostatniej powinności, z drugiej zaś — pewien wzorzec „dobrej śmierci", która staje się udziałem tego, kto przed zgonem wyznał swoje grzechy i przyjął komunię lub Ostatnie Namaszczenie. Temu właśnie modelowi przeciwstawiano śmierć Judasza w iluminacji z brewiarza z Belleville[79].

Powróćmy jednak do tekstów, dotyczących praktyk życia duchowego, w których nieustannie przeciwstawia się samobójstwo spowiedzi. Nie do pojęcia było bowiem, by osoba, przynajmniej ta przy zdrowych zmysłach, mogła pojednać się z Bogiem, a potem się powiesić, by mogła pójść do spowiedzi przemyślając już o odebraniu sobie życia[80]. A jeśli znaleziono ją jeszcze żywą? Jej bliscy wytężali wszystkie siły, by nakłonić ją do spowiedzi, zadając czasami gwałt wolnej woli umierającego[81]. Wystarczało to być może Bogu, ale sprawiedliwość ludzka była bardziej nieugięta[82]. Spowiedź zapobiegała w ostatniej chwili ostatecznemu zerwaniu wszelkich więzów łączących martwych i żywych w jednej wspólnocie, które samobójstwo miałoby zerwać na wieki.

RZEKOMA ORYGINALNOŚĆ ŚWIADECTW LITERACKICH

Stosunek do samobójstwa wyrażany w literaturze dworskiej miał być czymś nowym, sprzecznym z tradycją chrześcijańską: proponowano nawet pewną, przynajmniej częściową, „rehabilitację" samobójstwa, co było zainspirowane odkrytą właśnie ponownie mądrością antyku i miało zapowiadać także ewolucję poglądów w okresie renesansu, a zwłaszcza oświecenia[83]. Tak, lecz czyn Dydony nie jest jedynym wzorcem „samobójstwa literackiego"; znacznie częściej pojawia się zwyczajna chęć odebrania sobie życia niż samobójstwa dokonane. Zwrócenie uwagi tylko na sam czyn lub zamiar bez przyjrzenia się słowom, które to opisują, bez zanalizowania funkcji tego epizodu w strukturze powieści może prowadzić do zupełnego niezrozumienia związków łączących literaturę, inne średniowieczne przedstawienia samobójstwa i w końcu zachowania samobójcze same w sobie.

Także w literaturze samobójstwo było najżałośniejszym z czynów, do którego mogło popchnąć tylko nie dające się opanować cierpienie, takie jak strata ukochanej istoty czy też przekonanie, że się ją zdradziło. Jeśli czyniło się to z miłości, bohater pragnął śmierci „w pojedynku". Słowa, których się najczęściej używa, są podobne do tych, które można odnaleźć w literaturze religijnej i w tekstach dotyczących praktyk życia duchowego: jest to szaleństwo — nawet Dydona zachowuje się „jak szalona"[84], Brunissen zaś w *Jaufré* jest „rozwścieczony"[85], a Izolda „porwana namiętnością"[86]. Jest to gniew: „zapamiętanie" księcia w *Châtelaine de Vergy* (Kasztelan z Vergy), który nie zabija się rzeczywiście, tak jak zabił swoją żonę i jej kochanka, ale udaje się na wyprawę krzyżową, co jest samopokaraniem, pojawiającym się często w literaturze jako substytut samobójstwa lub też lekarstwo leczące z pokusy odebrania sobie życia[87]. Jest to „wielki gniew", który zawładnął umysłem Pyrama[88]. Jest to w końcu także poczucie beznadziejności nieobce „wystraszonej, a zrozpaczonej" Ydoine, któremu odpowiada „szał" Amadasa[89]. Można by przytoczyć jeszcze dziesiątki takich przykładów.

Mamy tu jednak coś jeszcze: skłonności samobójcze są przeżywane

jako pewien długi proces dezintegracji społecznej, który zapisuje się w czasie i przestrzeni opowieści. Partenopeus de Blois oddał się na rok we władzę „wielkiego wyzwania", jadł i pił coraz rzadziej, zadowalając się jedynie jęczmieniem i owsem, zarzucił mycie i obcinanie paznokci i odmienił się nie do poznania[90]. Najpierw wyrwał się spod opieki swoich przyjaciół, którzy nie pozwalali mu odebrać sobie życia, i uciekł z Ardeny z jednym tylko giermkiem, który skądinąd zostanie ochrzczony, co będzie znakiem tego, że nie wszelka łaska opuściła Partenopeusa. Tenże porzuca jednak niebawem swego towarzysza[91], wybierając życie wśród leśnych zwierząt i zatracając całe swoje człowieczeństwo[92]. Tuż przed popełnieniem samobójstwa zostaje jednak uratowany: „węże" i lwy oszczędzą go, „a niebawem pojawi się Uraque, mówiąc mu, że Melior uwzględniając jego „pokutę" puszcza w niepamięć swoje „gniewy"[93].

Taka sama struktura pojawia się w *Percewalu* Chrétiena de Troyes: bohater opuszcza swoją matkę, która umiera z żalu. Ten grzech nie pozwala mu wypytać się o Graala, co doprowadza go do szaleństwa: „postradał pamięć"[94]. Błąka się przez pięć lat zapominając o czasie, Bogu i o swoich chrześcijańskich obowiązkach. Ratuje go jednak pustelnik: także w tym wypadku pokuta jest warunkiem późniejszego powrotu do normalnego życia. Z wolna Percewal uczy się ponownie chrześcijańskiego rytmu życia, by na dźwięk dzwonu udać się do klasztoru. Aby ponownie włączyć go w społeczność i przynieść zbawienie, zaproponowano Percewalowi takie samo skromne pożywienie, jakie było znakiem społecznej dezintegracji Partenopeusa. Głównymi jego składnikami były jęczmień i owies i bardziej chyba odpowiadało ono koniom niż ludziom. Znajdując się w pół drogi między światem ludzi i zwierząt obaj się tak żywią, z tym że Partenopeus staje się bliższy zwierzętom, a Percewal ludziom[95].

Te przykłady są, jak się wydaje, reprezentatywne dla większości dzieł literackich. Są także wystarczającym dowodem, że nie jest możliwe wyłączenie świadectw literackich. Te ostatnie po porównaniu z innymi źródłami również przyczyniają się do określenia tego, co jawi się nam jako struktura zachowań samobójczych w średniowieczu.

Ani okrucieństwo publicznej kary, dokonywanej na zwłokach

samobójcy, ani wieczne potępienie, które obiecywał Kościół tym, którzy pozbawiali się życia, nie powstrzymywały ludzi średniowiecza przed samobójstwami. Można domniemywać, że zainteresowany w ostatniej chwili poprzedzającej ten fatalny dlań akt kładł na szali ową podwójnie okrutną perspektywę i racje, dla których chciał umrzeć. Znając „przyczyny" samobójstwa, skrywającą się za nimi nędzę zarówno fizyczną, jak i materialną i moralną, której samobójca kładł kres, trzeba stwierdzić, że były to racje najważniejsze.

Czy jednak człowiek dokonujący takiego wyboru umierając optował za śmiercią? Całe jego zachowanie zdaje się wskazywać, iż w chwili, kiedy pogrążał się w śmierć, widział to z perspektywy ludzi żywych. Samobójstwo było aktem społecznym. Oznaczało zakończenie długiego procesu dezintegracji społecznej, pewnego stopniowego zrywania więzów łączących jednostkę z krewnymi i z większą jeszcze wspólnotą (ludzi z jednego lenna, z jednej parafii czy osady), do której należeli zarówno martwi, jak i żywi.

Dom, zwyczajowe miejsce samobójstwa, było także miejscem symbolicznym. Dom był schronieniem, w którym popełniało się zbrodnię w samotności, a także przestrzenią społeczną, z której można było uciec, zwłaszcza przez wszelkie jego otwory, a szczególnie przez drzwi wyznaczające granicę, którą pokonywano tam i z powrotem i po której przekroczeniu podjęte działanie było już nieodwracalne.

Czasami jednak ów proces społecznej dezintegracji ulegał spowolnieniu lub też wygasała chęć odebrania sobie życia. Kościół, który miał coś do powiedzenia, gdy samobójstwo nie zostało jeszcze popełnione, zabiegał o ponowne włączenie zrozpaczonej jednostki w społeczność uciekając się do pomocy istoty, która mogła nauczyć niedoszłego samobójcę, jak żyć w społeczeństwie. Wzorcem tej terapii były pojawiające się w literaturze religijnej cudowne interwencje Matki Boskiej lub świętych. W literaturze dworskiej taką samą rolę pełnił samotnik, przyjaciel lub też jego wysłannik. W praktyce kaznodziejskiej rola taka przypadała spowiednikowi, którego wiedza i „obowiązek" miały swoje źródła w teorii wad i zalet, będącej prawdziwym lekarstwem stosowanym w chorobach duszy.

Owa obecna w literaturze dworskiej dialektyka społecznej dezinteg-

racji i reintegracji, której spełnieniem było spotkanie dwóch ludzi — tego, który chciał umrzeć, z tym, który przyszedł, by go zabrać do żywych — wpisywała się poprzez swój wymiar gatunkowy oraz zmienność wyglądu zdesperowanego samobójcy w pewną dialektykę samotnego zezwierzęcenia i społecznego człowieczeństwa, w dialektykę natury i kultury. Czyż jeszcze w XVIII w.[96] nie sądzono, że Anglicy odbierają sobie życie częściej niż Francuzi dlatego, że jedzą „na pół upieczoną wołowinę"?

PRZYPISY

[1] Artykuł ten jako komunikat został przedstawiony 6 czerwca 1975 r. na kongresie, którego tematem była „Śmierć w średniowieczu" (VI[e] Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public). Wykorzystano w nim liczne uwagi zgłoszone podczas kongresowej dyskusji.

[2] Zob. M. Mauss, *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki* (*Australia, Nowa Zelandia*), tłum. J. Szacki, w: *Socjologia i antropologia*, Warszawa, PWN 1973, s. 461.

[3] Zob. G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*, Washington 1961 (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 175), s. 228.

[4] Tomasz z Akwinu (*Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, London 1982, t. 3, kwestia 47, paragraf 1 *Utrum Christus fuerit ab alio occisus an a seipso?*) po przedstawieniu trzech argumentów za samobójstwem i trzech innych przeciw dochodzi do wniosku, że Chrystus nie popełniając w rzeczywistości samobójstwa jest jednak winny swojej śmierci, ponieważ dysponował środkami, które mogłyby jej zapobiec, ale tego nie uczynił.

[5] Zob. E. Durkheim, *Le suicide*, Paris, Alcan 1897.

[6] Zob. M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Paris 1930.

[7] Zob. G. Deshaies, *Psychologie du suicide*, Paris 1947. Praca przydatna dla historyków: Y. Pélicier, *Le suicide, milieux et modèles* („Revue de Psychologie des Peuples" 1967, s. 47-72). Najnowsze i najciekawsze dane zawiera jednak praca: *Les conduites suicidaires, approche théorique et clinique* („Bulletin de Psychologie" 1973-1974, XXVII-313, s. 801-944), a także dobra synteza P. Morona, *Le suicide* (Paris, P.U.F. 1975, „Que sais-je?", nr 1569).

[8] Zob. G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry*; zob. także V. Elwin, *Maria Murder and Suicide*, Bombay, Oxford University Press 1943; id., *The Muria and their Ghotul*, Bombay, Oxford University Press 1947.

[9] Zob. P. Sébillot, *Le folklore de la France*, Paris, t. 1: 1904, t. 2: 1905; t. 4: 1907 i passim; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, t. 1, vol. 2, Paris 1947, s. 821-822, a zwłaszcza P. Geiger, *Selbstmörder*, w: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 7, Berlin-Leipzig, 1935-1936; id., *Die behandlung der Selbstmörder im deutschen Brauch*, Schweizerisches Archiv für Volkskunde", t. 26, Basel 1926, s. 145-170.

[10] Odnosi się to również do ostatnio wydanych prac z zakresu historii nowożytnej poświęconych śmierci. Niewiele miejsca poświęcił samobójstwu F. Lebrun (*La mort en Anjou aux 17[e] et 18[e] siècles*, Paris-La Haye 1971, s. 418). Jedyne znaczące studium stanowi praca H. Brunschwiga (*La crise de l'État prussien à la fin du XVIII[e] siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1947, s. 262-268).

[11] Zob. J. Bayet, *Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains*, „L'Année sociologique" 1951.

[12] W streszczeniu pracy Halbwachsa (por. przyp. 6), zob. M. Bloch, *Un symptôme social: le suicide*, „Annales d'Histoire Économique et Sociale", t. 3, s. 590-592.

[13] Zob. F. Bourquelot, *Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Age*, „Bibliothèque de l'École des Chartres" 1841-1842, t. 3, s. 539-560, 1842-1843, t. 4, s. 242-266 i 456-475.

[14] Zob. A. Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris 1922.

[15] Zob. zwłaszcza J. Bregeault, *Procès contre les cadavres dans l'ancien droit*, „Nouvelle Revue Historique droit français", Paris 1944; por. P. Timbal, *La confiscation dans le droit français des XIII[e] et XIV[e] siècles*, Paris 1944.

[16] Ta lakoniczna uwaga odnosi się do niedużej książki J. Monferiera (*Le suicide*, Paris-Montréal 1970), a nie do słusznych spostrzeżeń zawartych w pewnej tezie, której cytowany autor zapewne nie znał: J.-C. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève 1967.

[17] Z własnej woli rezygnujemy lub prawie rezygnujemy z omówienia ewolucji postawy wobec samobójstwa ojców Kościoła i teologów, odsyłając do pracy A. Bayeta, *Le suicide et la morale*. Dotyczy to również interesującej równoważności symbolicznej bądź też substytucji, które pojawiają się między samobójcą a męczennikiem, a także relacji między herezją a samobójstwem, ze szczególnym, ale nie jedynie, uwzględnieniem kwestii katarskiej *endura*.

[18] W periodyku „Le Pour et le Contre" (wydawanym przez ojców Prévosta i P.-F. Guyota Desfontainesa, t. 4, Paris 1734, s. 61 i 64 i t. 5, s. 77-78) jest przytoczona opinia pewnego „doktora" (t. 4, s. 64), który wyjaśniał, że samobójstwo jest czymś powszechnym wśród Anglików, ponieważ „palą oni tylko węglem ziemnym, a wołowina, którą najczęściej się odżywiają, jest ledwie wpół upieczona, bądź też dlatego, że zbyt chętnie oddają się uciechom cielesnym. Bóg przyzwala, by wróg zbawienia stracił rozum". Zwróćmy uwagę jedynie na bezpośredni związek między nowymi środkami produkcji, przekształceniem postaw wobec samobójstwa a pojawieniem się samego słowa.

[19] Zob. A. Bayet, *Le suicide et la morale*, s. 588.

[20] Także pleonazm „se suicider" w języku francuskim wskazuje jak trudno obronić koncepcję, że samobójstwo jest zbrodnią przeciwko sobie samemu. We wszystkich językach, bez uciekania się do pleonazmu, równoważnik jest czymś dwoistym i przed-

stawia samobójstwo jako morderstwo „przemyślane". Teoria Freudowska wzbogacona dzięki ukazaniu się *Poza zasadą przyjemności* (w: *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa, PWN 1975) oraz *Essais de Psychanalyse* (Paris 1927, s. 9-81) o koncepcję instynktu śmierci, pierwotnego wątku nieświadomości, który nakłada się na uprzednio już zdefiniowany instynkt życia, może znaleźć pewne potwierdzenie w etymologii (por. G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry*, s. 288 i passim).

[21] W 1485 r., na jednej z małych uliczek Metzu pewien notariusz spróbował podciąć sobie gardło. Przeszkodził mu w tym niejaki Collin, któremu tenże opowiedział, iż „był spotkał sześć wielkich osób ubranych w czerń, które nakłoniły go do tego uczynku, rzeczony zaś Collin nie widział był nikogo; dlatego też trzeba uznać, że byli to diabli" (*Chronique de la noble ville et cité de Metz* kontynuatora Philippe'a de Vigneulle'a, w: J. F. Huguenin, *Les Chroniques de Metz*, 1838, s. 474).

[22] Rok 1484, po pięciu, niemal jedno po drugim, samobójstwach, zakończył się deszczami, winogrona długo nie dojrzewały, niemożliwe były siewy i „wydawało się, że musi nadejść koniec świata" (ibid., s. 472). Niebawem po owym ataku diabła na notariusza pochwycono wiele czarownic. W sierpniu pewien bednarz przepowiedział, że na Boże Narodzenie samobójstwo popełni dziesięciu „przedstawicieli władz", potem zwiększy się śmiertelność i w ciągu pięciu lat dojdzie do zagłady miasta Metz (ibid., s. 474). Złe czasy skończyły się dopiero w 1488 r., kiedy prześladowania czarownic nasiliły się. Podkreślano związek między czarownictwem a samobójstwem, lecz wydawać się może, że przybierał on inne formy niż w społecznościach badanych przez etnologów. Często się zdarzało, że człowiek popełniał samobójstwo, żeby wyzwolić się spod uroku bądź też, by stać się wspólnikiem czarownika (por. G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry*, s. 383-387; V. Elwin, *Maria Murder*, s. 78; M. Mauss, *Idea śmierci*, s. 469-470 i passim). W Wenecji wielką powódź 25 lutego 1342 r. objaśniano samobójstwem pewnego nauczyciela, który się powiesił. Zabił się „z biedy i beznadziejności" ofiarowując „swoją duszę i swoje ciało Przeciwnikowi". Dziękuję niniejszym panu Philippe'owi Braunsteinowi, że był uprzejmy poinformować mnie o tym tekście (Bibl. Marciana, rękopisy włoskie [dalej cyt. jako ms. ital.], cl. VII Cod. 321/72, 73 oraz Cod. 53, c. 163).

[23] Dane z 1963 r. podane przez Institut National de la Statistique et des Études Économiques, w: *Les conduites suicidaires*. Jeśli zaś chodzi o sposób: powieszenie 50%, utopienie 14%; por. s. 824. Nowoczesne, nie znane w średniowieczu techniki odgrywają poślednią rolę: broń palna 11,4%, gaz 6,5%, a środki nasenne zaledwie 2,8%. Zauważmy, że to, co mogło mieć miejsce w średniowieczu, zatrucie, nie pojawia się w naszych danych. Dane przedstawione przez H. Brunschwiga (*La crise*, s. 267) odnoszące się do Berlina (lata 1781-1786, dwieście trzydzieści dziewięć przypadków) różnią się zasadniczo zarówno od danych średniowiecznych, jak i od danych dotyczących współczesnej Francji: sto trzydzieści sześć utonięć, pięćdziesiąt trzy powieszenia, czterdzieści dwa samobójstwa z broni palnej i osiem przez podcięcie sobie gardła. Sam autor podkreśla jednak szczególny charakter tego okresu — pełny rozkwit epoki preromantycznej, a także skład próby, w której było 50% żołnierzy.

[24] Przypadek Maria, w którym na pięćdziesiąt samobójstw przypadało dwadzieścia sześć popełnionych przez mężczyzn i dwadzieścia cztery przez kobiety. W Bastar na

dwieście czterdzieści pięć przypadków w 91,4% zastosowano powieszenie, a w 6,1% utopienie (zob. V. Elwin, *Maria Murder*, s. 45-47).

[25] Przypadek kanonika z Rouen jest stosunkowo późny, z 1543 r. (por. *Journal d'un bourgeois de Paris sous François I^er^*, Lalanne [wyd.], Paris 1854, s. 436). Kronika Metzu (zob. J.-F. Huguenin, *Les Chroniques de Metz*, s. 472) podaje, iż w styczniu 1484 r. (1485) w Metzu krążyła plotka, że „biskup" Strasburga „był się powiesił i udusił i że sprawiedliwość nakazała, by zamknąć go w beczce, wrzucić ją do Renu i dać popłynąć, dokąd zechce". Żaden z biskupów Strasburga, na pewno żaden w tym okresie, nie popełnił samobójstwa. Czy należy zatem widzieć w tym przykład zniekształcenia wiadomości przekazywanej ustnie na dużą odległość? Zniekształcenia zupełnie niewinnego? W Strasburgu utopił się natomiast w rzece Bruche 12 marca 1399 r. Hugelinus Richter, *alias* Tützschman dawny *Stettmeister*, którym „kierował" brat Jean de Rynstette, pustelnik z Saint-Augustin, słynny spowiednik (por. H. Witte, *Urkundenbuch der Stadt Strassburg*, t. 7, Strassburg 1900, s. 856, nr 2917). Dokumentacja dotycząca prawdopodobnego samobójstwa w 1460 r. Philippe'a Braque'a, radcy Sądu Paryskiego, została mi przedstawiona przez panią Françoise Autrand. Okoliczności śmierci dwudziestu radców sądu są nam znane: w latach 1345-1454 na sześciuset siedemdziesięciu sześciu radców będących członkami Sądu Paryskiego P. Braque był jedynym, który popełnił samobójstwo. W 1438 r. był radcą sądu w Châtelet, a w 1441 r. radcą Sądu Paryskiego. W chwili śmierci musiał mieć około pięćdziesięciu lat. Prawdopodobnie powiesił się w swojej piwnicy, a przynajmniej „spadł" z beczki, skręcając sobie kark („Archives nationales" [dalej cyt. jako AN], X Ia 8306 f^as^ 219-221, 28 kwietnia 1460 r.).

[26] Dziewięćdziesięciu rycerzy odebrało sobie życie, byleby się nie wycofać (Froissart, *Chroniques*, t. 1, s. 342). W Courtrai Raoul de Nesles rzucił się w wir walki, gdy tylko spostrzegł, że jest zwyciężony (*Chroniques de Flandres*, w: *Recueil des historiens des Gaules et la France*, t. 22, s. 379). Istnieje wiele przykładów tego rodzaju.

[27] Zob. *Les conduites suicidaires*, s. 833; por. sprawę Philippe'a Testarda (1278) przytoczoną przez E. Boutarica (*Actes du Parlement de Paris*, 1^ère^ Série [1254-1328], t. 1, Paris 1863, s. 198), która jest pewnie przypadkiem starczej demencji (syndrom involucji), jak pozwala sądzić opis świadków, a także wiek (około stu lat). Jego przypadek zadziwiał od trzydziestu lat. Ostatniego wieczoru atak zła został poprzedzony pijaństwem. Halucynacje odgrywają w świadectwach istotną rolę: pojawienie się diabła (por. przyp. 21) lub też, przeciwnie, św. Katarzyny, co miało miejsce dwukrotnie i zostało zanotowane w rejestrach cudów towarzyszących pielgrzymce do Fierbois (Biblioteques Nationale, rękopisy francuskie [dalej cyt. jako BN ms. fr.], 1045, fol. 35 V° i 85 r° [1426 i 1447]). Dziękuję niniejszym p. Y.-M. Chauvinowi, który był łaskaw wskazać mi ten dokument. Odbijające się na otoczeniu deliria alkoholików, którzy zazdroszczą innym, czują się przez nich prześladowani, są dobrze widoczne w przypadku Jeanette, żony powroźnika Micheleta Mayarda, która w 1426 r. powiesiła się „na sznurze w izbie swego małżonka". Wiedziano, że „wielokroć zapadała na umyśle i była jakby szalona, a to przez to, że piła w nadmiarze, czując się odtrącona i że swego małżonka bez powodu prześladowała swoją zazdrością" (por. A. Longnon, *Paris pendant la domination anglaise [1420-1436]*, Paris 1878, s. 208). Napawający strachem

onejryzm towarzyszący pewnym chorobom zakaźnym spowodował być może śmierć piekarza, Denisota Sensigota (sierpień 1421 r.), który wskutek zmian chorobowych i ciągłych skoków gorączki powiesił się „zarówno wskutek podszeptu wroga, jak i przy sposobności rzeczonej choroby i obłąkania" (por. ibid., s. 19). W lipcu 1423 r. przychodzi kolej na Micheleta Le Caveliera, koronczarza, „którego zaskoczyła pewna choroba, która go męczyła około dwóch miesięcy, przez którą to popadł on w wielkie szaleństwo, które go trzymało w bólu i cierpieniu przez czas długi, tak go, owego nieboszczyka, urabiając i prześladując tymi chorobami, iż ten nie wiedział w końcu, co czyni". W środku nocy wstał z małżeńskiego łoża i rzucił się z okna (por. ibid., s. 111).

[28] Zob. *Les conduites suicidaires*, s. 832.

[29] W roku 1394 poważnie chory od czterech lub pięciu dni Jean Masseetoier podniósł się pewnego ranka „po tym, gdy w jego głowie zalęgła się dziwna melancholia" i rzucił się do rzeki, w której, jak mówił, chciał się „wykąpać". Uratowany po raz pierwszy przez sąsiadów i żonę, zaprowadzony do swojego pokoju, uzyskał pozwolenie na to, by zbliżyć się do okna „dla zaczerpnięcia powietrza", odepchnął gwałtownie żonę, która nad nim czuwała i utopił się w studni (AN JJ 146, f° 65 r° — v°).

[30] Około 1107 r. opisany przez Marsyliusza cud w opactwie Saint-Amand, niedaleko Rouen; por. „Bibliotheca Hagiographica Latina", t. 1, nr 16, s. 57, przedruk. w pracy doktorskiej A. Richarda (École des Chartes 1975). Pewna kobieta, posądzona o opętanie, została przyprowadzona do tego opactwa w celu uzdrowienia, odmówiła złożenia własnego podpisu i zaprotestowała przeciwko temu, jakoby chciała pójść do piekła. Postanowiono, iż księża zanurzą ją nazajutrz w basenie wypełnionym święconą wodą, przywołując przy tym imię Chrystusa i jego cnoty. W oczekiwaniu na to umieszczono ją przed ołtarzem, by była strzeżona przez całą noc. Jednak gdy strażnicy zasnęli, powiesiła się. Pomoc przyszła wszakże na czas i została w końcu cudownie uzdrowiona. Świadkowie samobójstwa Philippe'a Testarda w 1278 r., „słabego na głowie tudzież poddającego się księżycowi" (por. przyp. 27), potwierdzają, że był obciążony dziedzicznie. Jego ciotka żyła związana „przez ostatnie trzy lata przed śmiercią", a jego siostra „postradała zmysły przed niemal czterema laty, była związana jak szalona i bezrozumna i zawieziona do Saint Varain jako obłąkana, by tam odzyskać zdrowie". Co się zaś tyczy zamieszkałego w hrabstwie Caen Pierre'a Nagota, który w 1348 r. został zaniesiony do opactwa Saint-Sever, „w którym to opactwie opanowały go demony i w którym był przetrzymywany przez dziewięć dni, krzycząc i hałasując tak głośno, iż nie było w owym opactwie spokoju, gdy tam przebywał, to nie tylko nie został uleczony ani wrócony do zdrowia, lecz stał się jeszcze bardziej szalony, niźli był przedtem" (por. AN JJ 125, f° 72 r° — v°).

[31] Por. przyp. 30. Zabiegi, którym poddano P. Nagota nie przyniosły żadnego rezultatu, obłąkanego zwrócono rodzinie po dziewięciu dniach. Żona obawiając się o jego życie prosiła porucznika, wicehrabiego de Caena, o zakucie go w kajdanki, „który to porucznik odrzekł, że mógłby wyrządzić mu tym więcej zła, zamiast czuwać nad nim i wypełniać jego wolę, co pod karą grzywny pozostawało obowiązkiem rzeczonej żony i dzieci, jakkolwiek po karę tę nigdy nie sięgnął". Skończyło się zupełnie

inaczej, pan Nagot zabił swoją żonę. Radca Philippe Braque (por. przyp. 25) wielokrotnie powtarzał, że zabije swoją żonę i dzieci. Nigdy jednak nie próbował odebrać sobie życia, aż uczynił to. W czasie procesu nie wspomniano o jego spadkobiercach, także obciążonych chorobą. Jego siostrzenica, panna Marie de Tuilières w tym samym czasie „postradała zmysły i władzę pojmowania czegokolwiek". Osiągnęła wiek dojrzały w 1455 r., ale w 1463 r., w trzy lata po samobójczej śmierci wuja, została oddana pod opiekę swojej matki (BN, Clair, 763, s. 340, 23 stycznia 1455 r. oraz s. 388, 23 lipca 1463 r.).

[32] W dokumentach opisujących praktykę życiową odnajdujemy bardzo ważną myśl, którą M. Foucault wychwycił badając teksty literackie, dotyczącą integracji szaleńca ze średniowiecznym społeczeństwem, któremu kres położyło charakterystyczne dla czasów klasycyzmu „wielkie zamknięcie" (por. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa, PIW 1987).

[33] Powróćmy do przypadku Philippe'a Testarda (por. przyp. 27 i 30). Licząc sobie sto lat wyskoczył przez okno, będąc według świadków dotknięty w trójnasób „szaleństwem głowy, lunatyzmem i starością"; z prośbą o opisanie dziejów jego choroby zwrócono się do dwunastu świadków, byli wśród nich także jego „kupieccy towarzysze", którzy towarzyszyli mu aż do ostatniej chwili. Już od trzydziestu lat był uważany „za lunatyka", od dziesięciu lat „za chorego na umyśle z powodu lunatyzmu": od pięciu lat, zawsze przy pełnym Księżycu zdarzało mu się rozorywać sobie paznokciami twarz i wyrywać włosy aż do krwi. Pewnego dnia podczas mszy wzniósł wysoko złączone ręce i zaklinał się: „Dwadzieścia Siedem Ksiąg Mimo Boga". W tym samym czasie musiał porzucić w ciągu roku swoje stanowisko namiestnika arcybiskupa, „gdyż uczynił tyle głupstw, że mówiono, iż postradał zmysły". Trzy lata przed śmiercią jego stan jeszcze się pogorszył. Na osiem dni przed odebraniem sobie życia przybył do Paryża, zatrzymał się w pewnej „norze" i odmawiając zapłaty „oberżystce" rzucił pieniądze na środek pokoju, potem „rozebrawszy się do naga obnażał wobec kobiet swoje członki jak jakiś szaleniec, który postradał zmysły". Ostatni tydzień był dla jego towarzyszy, którzy „cierpieli bardzo nad tym i nie wiedzieli, co mogą dla niego zrobić" istną drogą krzyżową. Liczył na głos swoje długi i wierzytelności, opowiadał „nieprzyzwoitości", odmawiał „zapłacenia swoich powinności", jadł „żarłocznie", pluł w twarz swoim kompanom, a także w swój i w ich talerze z mięsem, nie oszczędzając także, gdy chcieli pić, ich kielichów. Samobójstwo stało się naturalnym niemal zwieńczeniem tego zachowania, które coraz bardziej zrywało z przyjętymi normami społecznymi. Ostatniej nocy jeden ze świadków, który spał w tej samej izbie, wstał, „by ulżyć sobie przez okno", i spytał go przyjaźnie, czy nie chciałby uczynić tego samego. W odpowiedzi usłyszał: „Czego się wtrącasz!". Po chwili jednak Testard wstał i krzycząc „Idę sobie, idę sobie" poszedł i wyskoczył z okna.

[34] Zob. *Les conduites suicidaires*, s. 831.

[35] W 1387 r. Jean Lunneton, dzierżawca przy opactwie Chalis, wraz z żoną zdecydowali schronić się w Senlis, by uniknąć nachodzenia przez żołnierzy. Załadowali swój dobytek i czwórkę dzieci na wóz, jednakże gdy nadeszła chwila odjazdu, Jean nagle odmówił. Jego żona odjechała zatem sama i powierzywszy swoje dzieci opiece Senlis

[51] Por. przyp. 27.

[52] Jeśli chodzi o „funkcję" samobójstwa, a zwłaszcza „uczynienie z niego zemsty", zob. *Les conduites suicidaires*, s. 837-839.

[53] Por. np. podanie wdowy po Denisocie Sensigocie z 1421 r.: „Straszną by było rzeczą dla owej wdowy, która jest młodą niewiastą przy nadziei, i dla liczącej sobie rok jeden córki rzeczonej wdowy tudzież nieboszczyka, stracić wszelkie dobra oraz szkapinę wskutek owych okoliczności; jako też zapytują oni tudzież inni krewni oraz szacowni przyjaciele, których przepełnia zadziwienie, czyż godzi się to pastwić nad trupem nieboszczyka [...]" (A. Longnon, *Paris pendant la domination anglaise [1420-1436]*, s. 19 oraz przyp. 47).

[54] Por. przyp. 53 oraz podanie wdowy po Jeanie Lunnetonie (przyp. 35), która prosiła, „by zwłoki jej męża nie ponosiły kary za zło przezeń uczynione, które będzie ciążyło zawsze jej, jak też i jej dziesięciorgu dzieciom".

[55] Zob. A. Thierry, *Receuil des monuments inédits de l'histoire du Tiers État, Région du Nord*, t. 4, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Paris 1780, dokument z 28 kwietnia 1492 r.

[56] M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975.

[57] W 1288 r. namiestnik królewski nakazał opactwu „włóczenie rzeczonego mordercy" [...] bądź też jego kukły", a to dlatego, że zadowolono się jedynie „powieszeniem tego samobójcy, oszczędzając mu włóczenia" (L. Tanon, *Registre criminel de Sainte-Geneviève*, w: *Histoire de Justices*, s. 359). A. Bayet (*Le suicide et la morale*) formułuje na tej podstawie jedyny w swoim rodzaju argument na rzecz tego, że Kościół nie godził się z surowością sądownictwa świeckiego. W rzeczywistości bowiem Inkwizycja także wydała władzom świeckim kukłę podejrzanego o herezję, który popełnił samobójstwo w więzieniu, a nie ciało tego człowieka, którego samobójstwo było swego rodzaju zeznaniem: wolałaby jednak wydać żywego heretyka [...] (por. N. Eymerich, *Le manuel des inquisiteurs*, tłum. L. Sala-Molins, Paris-La Haye, s. 178, 197 oraz posłowie F. Peña, s. 200).

[58] Zob. Des Maisons, *Nouveau recueil d'arrests et reglements du Parlement de Paris*, Paris, 1667, s. 123, cyt. za: A. Bayet, *Le suicide et la morale*, s. 587.

[59] J.-F. Huguenin, *Les Chroniques de Metz*, s. 472.

[60] Zob. na końcu pracę D. Wernera (*Pylatus. Untersuchungen zur metrischen lateinischen Pilatuslegende und kritische Textausgaben*, dodatek do „Mittellateinischen Jahrbuch" 8, K. Langosch [red.], Dusseldorf 1972) i w odniesieniu do wierzeń ludowych w Alpach Szwajcarskich P. X. Webera (*Der Pilatus und seine Geschichte*, Luzern 1913).

[61] 1. Piłat popełnia samobójstwo w więzieniu; 2. Diabły torturują jego ciało w Tybrze; 3. Jego ciało wpada do studni położonej na pustkowiu górskim (Bibl. Ambrosiana, Mediolan, rękopisy łacińskie [dalej cyt. jako ms. lat.].

[62] Zob. *La Fille du Comte de Ponthieu, conte en prose, version du XIII^e et du XV^e siècle*, C. Brunel (wyd.), Paris 1928, Société des Anciens Textes Français, 65, s. 18. Dziękuję niniejszym serdecznie pani Kapferer, że zwróciła mi uwagę na ten tekst. Według wersji z XV w. „zrozpaczona" kobieta miała „wbić sobie miecz prosto w serce", jeśliby się jej udało zabić swojego męża. Gdy plan spalił na panewce, skarżyła się, zanim

ją jeszcze skazano na zamknięcie w beczce wrzuconej do morza, że „nie poświęciła się Rozpaczy".

[63] Zob. J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, s. 726-728.

[64] Cud ów cieszył się niezwykłą popularnością w XII stuleciu; wersja oryginalna w: *Liber Sancti Jacobi*; adaptacja francuska: P. de Beauvais, „Romania", t. 86, 1965, s. 96-99; por. G. de Nogent, *De vita sua*, G. Bourgin, (wyd.) ks. 3, rozdz. 19, s. 219-222. Występuje także jako *Cant.* XXVI i ryc. 31 (*Cantigas* Alfonsa X, J. Guerrero Lovillo [wyd.], 1949; każdemu epizodowi odpowiada tu jedna ilustracja). Opowiadało o nim także jedno *exemplum*.

[65] Zob.: J.-A. Herbert, *Catalogue of Romances in the department of manuscripts in the British Museum*, t. 3, London 1910, s. 86, nr 31 i s. 669, nr 292; J. Gobii, *Scala Celi*, Cologne 1496, f° 69 v° 70 r°.

[66] Zob. J.-A. Herbert, *Catalogue of Romances*, s. 683, nr 24.

[67] Pieśń *Ave Rex Gentis Anglorum* (*Bądź pozdrowiony królu Anglików*) na cześć św. Edwarda ratuje parę Anglików, którzy byli zdecydowani razem popełnić samobójstwo; chcieli po raz ostatni wspólnie wypić i odśpiewać hymn do św. Edwarda..., i to właśnie ich uratowało (ibid., s. 74, nr 163). Nieszczęśnik, którego ratuje zaintonowana pieśń *Adjuva me, sancte Paule* (Wspieraj mnie święty Pawle) i jeszcze na dodatek *Beatissime Paule, esto adjutor meus* (Błogosławiony Pawle, wysłuchaj mnie) (ibid., s. 510, nr 16). W chwili kiedy pewna kobieta miała się powiesić, usłyszała dzwony bijące na podniesienie i powiedziała bezmyślnie *Jhesu Christe, fili Dei vivi, miserere mei!* (*Jezu, Synu Boga Żywego, zmiłuj się nade mną!*), co zupełnie wystarczyło, by czmychnęły precz wszystkie demony, które nawiedziły izbę bez jej wiedzy (zob. J. Gobii, *Scala Celi*, f° 83 v°, cyt. za: J. de Vitry). Podobnie działo się w opowieści innego typu „mówiącej to o grzesznicy, która zadusiła troje dzieci" („Romania", t. 65, J. Morawski [red.], 1939, s. 327-358). Pewna kobieta głęboko wierząca w Matkę Boską, ale opętana przez diabła popełnia trzy razy kazirodztwo ze swoim wujem, zgładza troje kolejnych dzieci zrodzonych z tego związku, a potem próbuje popełnić samobójstwo, za każdym razem ostatnie spojrzenie rzucone na Matkę Boską odwodzi ją od tego zamiaru; w trzecim wypadku sznur pęka, gdy zaczyna recytować *Ave Maria* (por. J.-A. Herbert, *Catalogue of Romances*, s. 549, nr 119 i s. 677, nr 15).

[68] Zob. *Les Miracles de Notre Dame*, Kjelman (wyd.), Paris-Upsalla 1922, nr 11, 17, 44. W *Cantigas* (por. przyp. 64) Alfonsa X (*Cant.* LXXXIV) pewna kobieta zabiła się, gdy mąż powiedział jej, że ją zdradza. W rzeczywistości nie była to jednak prawda. Matka Boska, wysłuchawszy modlitwy małżonka, ratuje tę kobietę.

[69] W dwóch cudach w Fierbois, o których już była mowa (zob. przyp. 27), a pojawi się ona także, obok Matki Boskiej i św. Agnieszki, pewnemu bratu z Villiers (por. *Historia monasterii Villarensis*, D. Martène [wyd.], ks. 2, cz. 8; *Thesaurus Novus Anecdotorum*, t. 3, 1717, col. 1368).

[70] Św. Genowefa pociesza pewną zrozpaczoną „mniszkę" (zob. *Miracles de Sainte-Geneviève*, C. Sennenwaldt [wyd.], „Frankfurter Quellen und Forschungen" 1937, Frankfurt am-Main, nr 17, s. 101, w. 1410-1420).

[71] Por. przyp. 69.

[72] Zob. Prudence, *Psychomachie*, M. Lavarenne (wyd.), Paris 1963, coll. „Budé" s. 154 i passim. M. Vincent, która poświęciła swoją rozprawę habilitacyjną Zazdrości i jej wyobrażeniom, w artykule do „Revue d'histoire de la spiritualité" zamierza ukazać, w jaki sposób Wady wchodząc ze sobą w różnorodne związki stworzyły pewien spójny system.

[73] Zob. A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, London 1939.

[74] Zob. s. 208, rys. 2; por. M.W. Blommfield, *The Seven Deadly Sins...*, Michigan State University Press.

[75] W licznych przedstawieniach ikonograficznych z XIV w. Judasz jest ukazywany jako człowiek ze sznurem na szyi dręczony przez Spes, podczas gdy Sardanapale, który popełnił samobójstwo po swojej klęsce, jest ciemiężony przez Prudentia (por. W. Braunfels, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1973, col 338).

[76] Jeśli chodzi o związek Accidia z samobójstwem, zob. S. Wenzel, *The Sin of Sloth; Acedia in medieval thought and literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press 1967. Skorzystaliśmy z następujących dzieł: *Le Mireour du monde, manuscrit du XIV^e siècle*, F. Chavannes (wyd.), t. 4; *Memoires et documents publies par la Société d'Histoire de la Suisse romande*, Lausanne 1845; T. de Chobham, *Summa confessorum*, F. Broomfield (wyd.), Louvain-Paris 1968; G. Peraldi, *Summa virtutum ac vitiorum*, Paris 1648; Frère Lorens, *Somme le roi*, za: S. Wenzel, *The Sin of Sloth*, s. 82 i passim; J. de Courty, *Le chemin de Vaillance*, za: S. Wenzel, *The Sin of Sloth*, s. 122-124; H. de Landsberg, *Hortus deliciarum*, A. Staub, G. Keller (wyd.), Strasbourg 1879-1899; Lambertus, *Liber floridus*, w. 1120; za: A. Katzenellenbogen, *Allegories*, s. 65; Pseudo-Hugo, *De Fructibus caris et spiritus*, XII w., za: A. Katzenellenbogen, *Allegories*, s. 65 i passim; C. de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, J. Stange (wyd.), Cologne-Bruxelles-Bonn 1851, ks. 4, s. 40-44; V. de Beauvais, *Speculum morale*, ks. 3, cz. 5 i 6.

[77] Liczba dni koniecznych dla uznania kogoś za zmarłego bez spowiedzi zmieniała się zależnie od regionu; w Anjou było to siedem dni i siedem nocy (za *Le livre des Droiz et des commandements d'office de justice*, C.J. Beautemps-Beaupré [wyd.], Paris 1865, s. 22, nr 354), w Normandii trzy do czterech dni (por. Du Cange, *Glossarium...*, t. 3, col. 871, s.v. *Intestatus*).

[78] *Ancienne Coutume de Normandie*, przedruk. W.L. Gruchy, t. 1, cz. 2, rozdz. 21, Jersey 1881.

[79] BN, ms. lat. 10 483, fol 17 v°, pod tekstem psalmu 27(26): *Pan moją światłością* oraz ms. lat. 10 484, fol. 12 v° razem z legendą: *Viam sapiencie monstrabo tibi, spera in domino*; (Pokaże tobie drogę mądrości, miej nadzieję w Panu); L. Réau (*Inconographie de l'Art Chrétien*, II, 2, s. 441) uznał, że ta scena przedstawia ostatnie namaszczenie.

[80] Hugelinus Richter utopił się 12 marca 1399 (por. przyp. 25) w Strasburgu. Ten bardzo religijny człowiek (*tamquam revere katholicus...*) wyspowiadał się podczas święta Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny; potem w niedzielę *Leatare* wyspowiadał się raz jeszcze i przyjął komunię. Szaleństwo odebrało mu jednak rozum. W 1426 r. powiesiła się Jeannette Mayard (por. przyp. 27) „której często się mieszało w rozumie, a nieraz była jak szalona, będąc przy tym dobrą katoliczką i porządną kobietą. Mówi się też, że owego piątku była w klasztorze, ale trudno na pewno powiedzieć, iżby dlatego miała uczynić, co uczyniła". Tak samo radca Philippe Braque (przyp. 25) „dobry katolik", który „postradał jednak zmysły", powiesił się w przededniu Wielkiej Nocy wracając z Vespres. Zgon jego ciotki, dwa dni wcześniej, na pewno odebrał mu rozum.

[81] Philippe Testard, który rzucił się z okna (przyp. 27), został zaniesiony do swojego łoża, po czym przyszedł ksiądz z ostatnimi sakramentami „i zapytał go ów ksiądz, czy chce się wyspowiadać i przyjąć komunię. Odpowiedział: «róbcie, co chcecie». Ksiądz spytał go zatem, czy wierzy w Tego, przez którego będzie zbawiony, on zaś odpowiedział: «Uwierzę w to, w co będziesz chciał»". Pytanie zostało postawione raz jeszcze i odpowiadał raz tak, a raz nie, a w końcu tak. Ksiądz podał mu hostię. Gdy inni odwrócili się doń plecami, wbił sobie jednak sztylet. Całe dochodzenie miało potem na celu udowodnienie, że zmarł wskutek upadku, w stanie demencji, a nie wskutek „przemyślanego" ciosu nożem po przyjęciu Eucharystii.

[82] W 1257 r. pewien człowiek chciał się utopić, lecz ponieważ szybko wyciągnięto go z wody, przeżył jeszcze jeden dzień *„Quia homo ille, post saltum aque, vixit per diem, et habuit signa penitencie, antequam determinetur de bonis ipsius hominis cujus debeant esse, inquiretur ad quem pertinet iustitia in ipso loco"* (Ponieważ ów człowiek po skoku do wody żył jeszcze jeden dzień i okazał skruchę, to zanim orzeknie się o dobrach tego człowieka, do kogo powinny należeć, trzeba dociec, kto stanowi prawo na tym terenie) (Zob. Beugnot, *Les olim ou registres des arrêts rendus par la Cour du roi*, Collection des documents inédits sur l'histoire de France, Paris 1839, s. 442). Wskutek tego rodzice domagali się ciała, lecz *signa penitentie*, które pozwoliły mu przyjąć Eucharystię, były dowodem na to, że miał jednak swój rozum. Ciało powinno zatem być osądzone. Problem polegał na tym, kto ma dostać w końcu ciało — król czy pan de Beaumont. Taki sam problem pojawił się w Reims i tak samo też go rozwiązano w 1326 r. (por. P. Varin, *Archives administratives de la ville de Reims*, Collection des documents inédits sur l'histoire de la France, Paris 1843, t. 2, s. 420-433, nr 328).

[83] Zob. J. Monférier, *Le suicide*, s. 20.

[84] Zob. *Enéas*, J.J. Salverda de Grave (wyd.), Paris 1925, *Les Classiques Français du Moyen Age 44*, w. 2015, 2047.

[85] Zob. Jaufré, *Roman arthurien du XIII^e siècle en vers provençaux*, C. Brunel (wyd.), Société des Anciens Textes Français 81, Paris 1943, t. 1, w. 4083.

[86] Zob. *Les Fragments de Tristan de Thomas*, B.H. Wind (wyd.), Leiden 1950, w. 1802.

[87] Zob. *La Châtelaine de Vergy. Poeme du XIII^e siècle*, G. Raynaud (wyd.), CFMA 1, Paris 1963, w. 936.

[88] Zob. *Piramus et Tisbé. Poème du XII^e siècle*, C. de Boer (wyd.), CFMA 26, Paris 1921, w. 778.

[89] Zob. *Amadas et Ydoine*, J.R. Reinhard (wyd.), CFMA 51, Paris 1926, w. 1049 i 1765.

[90] Zob. *Parthonopeus de Blois*, w: *A French Romance of the Twelfth Century*, J.

Gildea (wyd.), Pennsylvania, Villanova Univeristy Press 1967-1970, w. 5295 i passim oraz 5391-5404.

[91] Zob. ibid., w. 562 i passim, 5696 i passim, 5717 i passim.

[92] Zob. ibid., w. 5956-5972.

[93] Zob. ibid., w. 6015 i passim.

[94] Chrétien de Troyes, *Percewal z Walii czyli Opowieść o gralu*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*, Warszawa, PIW, 1968, s. 575.

[95] Zob.: *Parthonopeus de Blois*, w: *A French Romance of the Twelfth Century*, w. 5392; Chrétien de Troyes, *Percewal z Walii*, s. 580.

[96] Por. przyp. 18.

PHILIPPE ARIÈS

Śmierć odwrócona

GDZIE SIĘ SKRYWA ŚMIERĆ?

Jeszcze na początku XX w., powiedzmy, aż do wybuchu pierwszej wojny światowej, na całym obszarze zachodniej kultury łacińskiej, katolickiej i protestanckiej, śmierć człowieka wprowadzała pewne uroczyste elementy zarówno w czasie, jak i w przestrzeni pewnej grupy społecznej, która w wypadku wsi mogła obejmować wszystkich mieszkańców. W pokoju, w którym konał człowiek, zamykano okiennice, zapalano świecie, sięgano po wodę święconą: dom wypełniał się sąsiadami, krewnymi, przyjaciółmi, którzy szeptali pełni powagi. Dobiegał uszu głos kościelnego dzwonu, a świątynię opuszczała niewielka procesja niosąca Ciało Chrystusowe...

Po śmierci na drzwiach wywieszano nekrolog (zastąpiło to zarzucony już wcześniej zwyczaj wystawiania w drzwiach ciała lub trumny). Przez lekko uchylone drzwi, jedyny nie zamknięty jeszcze otwór w domu, wchodzili wszyscy, którym przyjaźń lub przyzwoitość nakazywały złożenie ostatniej wizyty. Nabożeństwo skupiało całą społeczność, łącznie z tymi, którzy nie zdążyli na czas, po czym po długo składanych kondolencjach powolny kondukt towarzyszył trumnie aż na cmentarz, a wszyscy przechodnie okazywali mu szacunek. Na tym się jednak nie

kończyło. Okres żałoby wypełniały wizyty: rodzina chodziła na cmentarz, a ją samą odwiedzali krewni i przyjaciele... Potem, z wolna życie powracało do swojego normalnego rytmu i tylko najbliżsi bywali co jakiś czas na cmentarzu. Śmierć dotykała grupę społeczną, która reagowała zbiorowo, poczynając od najbliższej rodziny, a kończąc na bliższych i dalszych znajomych oraz klientach. Każdy nie tylko umierał publicznie, jak Ludwik XIV, ale śmierć każdego była wydarzeniem publicznym, które poruszało w podwójnym, pierwotnym i wtórnym, rozumieniu tego słowa, całą społeczność: umierała nie tylko jednostka, strata dotykała całą społeczność i rana musiała się zabliźnić.

Wszystkie zmiany, które przyczyniły się do przekształcenia w ciągu tysiąclecia postaw wobec śmierci, nie zmieniły jednak tego podstawowego obrazu ani trwałego związku łączącego śmierć ze społeczeństwem: śmierć zawsze była faktem społecznym i publicznym. Pozostaje nim zresztą jeszcze dzisiaj na rozległych obszarach łacińskiego Zachodu i wcale nie jest powiedziane, że ów tradycyjny model musi zniknąć. Zatracił już jednak swą powszechność, którą odznaczał się niezależnie od obowiązującej religii czy kultury. W ciągu XX w. na najbardziej uprzemysłowionych, najbardziej zurbanizowanych i technicznie najbardziej rozwiniętych obszarach Zachodu pojawił się zupełnie nowy model umierania — i możemy być pewni, że przyglądamy się dopiero jego początkowej fazie.

Nawet najmniej spostrzegawczemu obserwatorowi rzucają się w oczy dwa fakty: jest to zupełna nowość, polegająca na przeciwstawianiu się wszystkiemu, co było poprzednio, na stworzeniu pewnego *odwróconego* obrazu, pewnego negatywu — społeczeństwo wyrzekło się śmierci, z wyjątkiem śmierci mężów stanu. W mieście nie ma już żadnych oznak, że coś się zdarzyło: dawny srebrzysto-czarny karawan stał się zwyczajną szarą limuzyną, trudną do rozpoznania w ulicznym ruchu. Społeczeństwo nie robi już żadnej przerwy: zniknięcie jakiejś jednostki nie wpływa ujemnie na jego ciągłość. Życie miasta toczy się takim rytmem, jakby nikt w ogóle nie umierał.

Niemniej zadziwiająca jest druga cecha. Śmierć ulegała oczywiście przemianom w ciągu tysiąclecia, jakże jednak powoli to wszystko się odbywało! Te małe, powolne, rozłożone na pokolenia zmiany nie były

przez ludzi dostrzegane. Dzisiaj zupełny przewrót w obyczajach dokonuje się lub też zdaje się dokonywać w obrębie jednego pokolenia. W czasach mojej młodości kobiety w żałobie niknęły w krepach i zwojach czarnych woalek. W środowisku mieszczańskim małe dzieci, które utraciły swoją babcię, były ubierane na fioletowo. Moja matka po 1945 r. przez pozostałe jej jeszcze dwadzieścia lat życia nosiła żałobę po synu, zabitym w czasie wojny. A dzisiaj...

Szybkość i gwałtowność tej zmiany powodują, że ją sobie uświadamiamy. Owe zjawiska, nieobecne we wspomnieniach z przeszłości, stały się nagle znane i dyskutowane, są przedmiotem badań socjologicznych, programów telewizyjnych, medycznych i debat prawnych. Śmierć wygnana przez społeczeństwo, wraca przez okno i czyni to szybciej jeszcze, niż zniknęła.

Zmiana jest bez wątpienia szybka i gwałtowna, ale czy jest tak świeżej daty, jak sądzi dziennikarz, socjolog, a wreszcie i my sami, oszołomieni przyśpieszeniem tempa?

NARODZINY OSZUSTWA

W drugiej połowie XIX w. zasadniczej zmianie uległa relacja między umierającym a jego otoczeniem.

Oczywiście, że chwila, gdy człowiek odkrywał, że jego dni są policzone, była bolesna. Uczono go jednak, jak ma sobie z tym radzić. Czuwał nad tym Kościół, zobowiązując lekarza do pełnienia roli *nuncius mortis*: pełnienie tej misji było nieprzyjemne, toteż gdy wahał się „przyjaciel z ciała", trzeba się było uciekać do gorliwości „przyjaciela z ducha". Powiadomienie o nadchodzącej śmierci — jeśli nie było aktem spontanicznym — odbywało się wedle pewnych przyjętych reguł.

W drugiej połowie XIX w. stało się to jeszcze trudniejsze, co ukazuje nam opowiadanie Tołstoja *Trzy śmierci* ogłoszone w 1859 r.[1]

Żona bogatego kupca choruje na gruźlicę, co się często zdarzało w XIX w. Lekarze odzierają ją z wszelkich złudzeń stwierdzając, że nie ma dla niej ratunku. Trzeba jej o tym powiedzieć. Nie da się tego uniknąć, należy to zresztą zrobić choćby dlatego, by mogła ogłosić swoją „ostatnią wolę". Pojawia się jednak coś dotąd niespotykanego — otoczenie broni się coraz bardziej przed spełnieniem tego obowiązku.

Mąż nie chce tego uczynić. „Powiedzieć, jaki jest stan jej zdrowia, znaczyłoby ją zabić" — usprawiedliwia się. „Co będzie, to będzie, a nie powiem jej o tym". Matka umierającej także nie może się na to zdobyć. Umierająca zaś wciąż tylko rozprawia o nowych metodach kuracji, kurczowo czepia się życia i wszyscy boją się jej reakcji. Trzeba się jednak zdecydować. Udaje się im w końcu namówić ubogą starszą kuzynkę, która ofiarowuje się to zrobić: „Kuzynka siedziała obok chorej i zręcznie prowadzoną rozmową usiłowała przygotować ją do myśli o śmierci". Chora jednak przerwała jej i rzekła niespodziewanie: „Ach, moja droga! [...] niepotrzebnie mnie przygotowujesz. *Nie traktuj mnie jak dziecko*. [podkr. — *P.A.*] Wszystko wiem. Wiem, że już długo nie będę żyła". Można zatem zacząć wcielać w życie klasyczny scenariusz dobrej publicznej śmierci, który chwilowo zakłóciły zupełnie nowe kłopoty związane z niechęcią uprzedzania umierających.

U podłoża tego uczucia, nawet jeśli wykrzywia je gorycz Tołstoja, leży miłość do drugiego człowieka, lęk przed skrzywdzeniem go i odebraniem nadziei, chęć oszczędzenia go przez utrzymanie w niewiedzy dotyczącej bliskiego już końca. Nie odbierając choremu prawa do tej wiedzy, otoczenie odmawia jednak włożenia na swoje barki tego przykrego obowiązku. Spycha się go na kogoś innego. We Francji najlepiej przygotowany do tego był ksiądz, uprzedzenie o śmierci wiązało się bowiem z duchowym przygotowaniem chorego w ostatniej godzinie. Samo wkroczenie księdza do pokoju było oznaką zbliżającego się końca i nie trzeba już było nawet nic mówić.

Z drugiej jednak strony, jak to celnie opisuje Tołstoj, sam chory wcale nie potrzebuje takiego uprzedzenia. On już wie. Publiczne wyznanie położyłoby jednak kres złudzeniom, które chce jeszcze przez jakiś czas utrzymać. Nie chce bowiem, by traktowano go jak konającego, bo musiałby zachowywać się jak umierający. I dlatego właśnie milczy.

Każdy zatem uczestniczy w oszustwie, które się właśnie wówczas rodzi i pogłębiając się, sprawia, że śmierć się kryje. Wszyscy — zarówno umierający, jak i jego otoczenie — grają komedię pod tytułem „nic się nie zmieniło", „życie toczy się jak przedtem", „wszystko jeszcze jest możliwe". Jest to drugi etap procesu polegającego na oddaniu chorego pod opiekę rodziny, procesu, który zaczął się w klasach wyższych już

znacznie wcześniej, w końcu XVIII w., kiedy umierający zrezygnował z urzędowego spisywania swojej ostatniej woli, przekazując ją bezpośrednio swoim spadkobiercom i okazując im tym samym zaufanie.

Zrodził się zatem nowy związek ustanawiający bliższe uczuciowe relacje między umierającym a jego otoczeniem, ale pozostawiający wciąż jeszcze inicjatywę, jeśli nie władzę, w rękach konającego. Ten związek wciąż trwa, tyle że dochodzi do pewnego odwrócenia ról, i umierający zostaje zupełnie uzależniony od swojego otoczenia. Bohaterka Tołstoja może sobie pozwolić na protest przeciwko traktowaniu jej jak dziecko, ale przecież sama postawiła się w tej roli. Później przyjdzie czas, kiedy umierający przystanie na tę opiekę bądź dlatego, że się na nią godzi, bądź dlatego, że będzie tego chciał. I wtedy — a mamy z tym do czynienia właśnie dzisiaj — za obowiązek otoczenia będzie uchodziło utrzymanie umierającego w niewiedzy. Ileż razy słyszeliśmy, jak ktoś mówił o mężu, dziecku czy krewnym: „Dobrze przynajmniej, że nie czuł (czuła), że umiera". Owo „nie-czucie, że się umiera" zastępuje tutaj „przeczucie bliskiej śmierci".

I tak właśnie zaczęło się owo udawanie. Te wysiłki wyobraźni zainspirowały Marka Twaina do napisania opowiadania, w którym ujawnia całą misterną sieć kłamstw utkaną przez dwie szacowne staruszki, by ukryć przed dwiema obłożnie chorymi kobietami, którymi się opiekują — matką i jej szesnastoletnią córką — że ich koniec jest bliski[2].

Praktycznym skutkiem tego utajnienia było usuwanie bądź opóźnianie pojawienia się wszelkich sygnałów ostrzegających chorego, przede wszystkim zaś inscenizacji pewnego aktu publicznego, jakim dawniej było umieranie, do chwili przywołania księdza. Nawet w najbardziej pobożnych i praktykujących rodzinach pojawił się z początkiem XX w. zwyczaj polegający na wzywaniu duchownego dopiero wtedy, gdy jego obecność u wezgłowia chorego nie mogła już wywrzeć na nim wrażenia, gdyż albo stracił przytomność, albo po prostu był już nieżywy. Ostatnie namaszczenie przestało być zatem sakramentem umierających, a stało się sakramentem zmarłych! Sytuacja taka zaistniała we Francji w latach dwudziestych i trzydziestych i upowszechniła się w latach pięćdziesiątych.

Skończyły się zatem uroczyste procesje z Ciałem Chrystusowym

poprzedzane przez ministrantów potrząsających dzwonkami. Skończyły się czasy, i to już dawno temu, podniosłych scen przyjmowania komunii przez umierającego i otoczenie. Można zatem zrozumieć, że kler uznał, iż miarka się przebrała i odmówił uczestnictwa w tej komedii, nawet jeśli jej motorem była miłość. Ten bunt wyjaśnia poniekąd, dlaczego po Soborze Watykańskim II zaczęto w Kościele mówić o „sakramencie chorych" — i to nie zawsze bynajmniej chorych śmiertelnie — zamiast o tradycyjnym „ostatnim namaszczeniu": obecnie udziela się go w Kościele zbiorowo starcom cieszącym się zupełnie dobrym zdrowiem. Cel Kościoła jest bardziej dalekosiężny niż tylko przypomnienie o tym, że ostatnie namaszczenie należy przyjmować z całą świadomością. Chodzi o oderwanie tego sakramentu od śmierci, bo przestaje być bezpośrednim do niej przygotowaniem. Tym samym Kościół godzi się na własną nieobecność w momencie śmierci; nie ma już po co „posyłać po księdza", gdy śmierć nadchodzi, bo sama śmierć przestała być momentem.

Usunięcie w XIX w. pobożnej klauzuli z testamentu przydało znaczenia ostatniej rozmowie: był to moment ostatniego pożegnania, ostatnich rozporządzeń, a dokonywało się to bądź w zaciszu, bądź publicznie. Gdy jednak trzeba było utrzymywać chorego w niewiedzy, owa intymna i uroczysta rozmowa straciła rację bytu. I tak doszło do odchodzenia bez słowa. Tak właśnie umierali we Francji lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych niemal wszyscy wielcy starcy, nawet gdy byli świadomi i wierzący. Działo się tak, nim jeszcze zaczęły na dużą skalę oddziaływać wzorce z Ameryki i północno-zachodniej Europy. „Odeszła bez pożegnania" — żalił się przy łóżku matki syn, który nie oswoił się jeszcze z tym upartym milczeniem lub z tą nową powściągliwością.

POCZĄTEK MEDYKALIZACJI

Sięgnijmy raz jeszcze do twórczości Tołstoja i zajrzyjmy do opowiadania *Śmierć Iwana Iljicza* opublikowanego dwadzieścia pięć lat później niż poprzednie[3]. Wchodzimy w nowy świat, świat rodzącej się właśnie „medykalizacji". Iwan Iljicz jest mężczyzną w wieku lat czterdziestu pięciu, od siedemnastu lat żonaty jest z pewną niczym nie

wyróżniającą się kobietą. Miał czworo dzieci, z których pozostało dwoje, bo dwoje zmarło we wczesnym dzieciństwie, co go skądinąd niezbyt dotknęło. Prowadził zwyczajne, szare życie zdolnego i ambitnego urzędnika, który marzy o awansie i zawsze stara się być *comme il faut*. Nosi mały wisiorek, z niespotykanym w Rosji napisem: *Respice finem*. Jest to krótkie *memento mori* znane na Zachodzie od końca XV do XVII w. Jego wiara nosi jednak znamiona powierzchowności i w niczym nie łagodzi jego egoizmu. Wiódł życie lekkie, wesołe i przyzwoite, zawsze w zgodzie z normami społecznymi, życie, które zakłócały jedynie kłopoty materialne i wywołane przez nie małżeńskie nieporozumienia. Awansował, osiągając tym samym sukces, i przeprowadził się do nowego domu, gdzie mógł przyjmować „lepsze towarzystwo" i „ważne osobistości".

I wtedy zaczyna się choroba: przykry oddech, kłucie w boku, nerwowość. Trzeba się zwrócić do lekarza, co w latach osiemdziesiątych XIX w. stało się przedsięwzięciem koniecznym i ważnym, jakim nie było pięćdziesiąt lat wcześniej, w czasach rodziny de La Ferronays. Żona Alberta de La Ferronaysa zainteresowała się nazwą choroby swojego męża dopiero *in extremis*. Choroba i zdrowie, nawet jeśli zajmowały kogoś, nie stawały się przez to obiektem zainteresowania wiedzy i władzy lekarza. *Dziennik paryskiego mieszczanina* spisany w czasach Rewolucji Francuskiej[4] ukazuje, do jakiego stopnia zajmowano się wówczas swoim ciałem: autor codziennie notuje, jaka była pogoda i jego stan fizyczny, czy miał katar lub kaszel albo gorączkę. Zajmuje go natura wewnętrzna i zewnętrzna. Nigdy nie nawiedza go jednak myśl, by się poradzić lub przynajmniej, by zanotować, że się poradził jakiegoś lekarza lub chirurga, choć ma ich wielu w kręgu znajomych. Sam troszczy się o swoje ciało, to zaś znaczy, że ufa naturze.

W powieściach Balzaca lekarz odgrywa znaczącą rolę społeczną i moralną, wraz z księdzem jest opiekunem ubogich oraz doradcą zarówno bogatych, jak i biednych. Zajmuje się leczeniem, ale nie uzdrawia, służy jedynie pomocą przy umieraniu. Liczy się z naturalnym biegiem rzeczy, którego nie powinien zmieniać: dominuje przekonanie, że gdy Albert de La Ferronays przekroczy trzydziestkę, sama natura go uleczy. Do tego czasu będzie chory, a lekarz być może dorzuci

w duchu: jeśli dożyje! Jeśli jednak stan chorego się pogarsza, jeśli wyczuwa się bezradność lekarza, wzywa się jakąś osobistość, która nie przynosi pocieszenia i uspokajających słów, ale podchodzi do sprawy naukowo; owa osobistość przyjeżdża, co koń wyskoczy, prosto z Paryża i pojawia się niejako niby *deus ex machina*. Może nauka pokusi się o walkę, zmierzy się z niemożnością? Lekarz był wówczas ostatnią deską ratunku — oczywiście tylko dla bogatych. Z rzadka tylko i niemal poniewczasie odsłania on rodzaj choroby i określa jej nazwę. Zajmują go raczej objawy (gorączka, plwociny), opiekuje się chorym (puszcza mu krew, robi lewatywę), ale nie próbuje zaklasyfikować danego przypadku. Nie ma jeszcze skądinąd mowy o przypadku — jest jedynie seria zjawisk.

Iwan Iljicz uznaje natychmiast swą chorobę za pewien przypadek, który powinien mieć nazwę. Jaką? Odpowiedź należy do lekarza i wtedy już będzie wiadomo, czy to coś poważnego, czy nie. Istnieją bowiem pewne choroby groźne i inne, łagodne. Wszystko zatem zależy od diagnozy.

Już od pierwszej wizyty Iwan Iljicz uczepił się lekarza jak pasożyt. Wątpliwości lekarza ogarniają także jego: „Nie chodziło tu o życie Iwana Iljicza, tylko o spór między błędną nerką a ślepą kiszką". Próbuje odczytać słowa lekarza, odgadnąć, co też on przed nim ukrywa. „[...] Iwan Iljicz wywnioskował, że sprawa stoi niedobrze i że jego, doktora, a może i wszystkich nic to nie obchodzi, a dla niego jest niedobrze". Jego los zależy teraz od diagnozy, a ta nie jest ani łatwa, ani gotowa.

Po powrocie do domu opowiada o przebiegu wizyty żonie, która udaje obojętność i optymizm. Jest głupia i egoistyczna, lecz inna, bardziej wrażliwa, zachowałaby się zapewne tak samo: najistotniejsze jest bowiem pocieszenie. „[...] kiedy wyszła, ciężko westchnął. «No cóż — powiedział sobie — może rzeczywiście nie jest jeszcze tak źle [...]»".

Iwan Iljicz dał się wciągnąć w krąg medycyny: „Głównym zajęciem Iwana Iljicza od czasu wizyty u lekarza było ścisłe przestrzeganie przepisów dotyczących higieny [...] i uważne przysłuchiwanie się swojemu bólowi [...]" [objawy niezbędne do postawienia diagnozy — *P.A.*]. Zainteresowania Iwana Iljicza skupiają się na chorobie i zdrowiu. Zajmują go zwłaszcza te choroby, które przypominają jego własną. Czyta medyczne rozprawy, odwiedza różnych lekarzy. W miarę

poznawania choroby — a może wskutek niepewności wiedzy — staje się coraz bardziej niespokojny. „Czynił wysiłki, aby kazać sobie myśleć, że mu jest lepiej. Mógł nawet *oszukiwać sam siebie* [podkr. — *P.A.*] dopóty, dopóki nic go nie wytrącało z równowagi". Gdy tylko jednak zaczynały się domowe lub biurowe nieporozumienia, ogarniał go od nowa nieokreślony lęk.

Jego niepokojem i zadowoleniem rządzą zatem dwie zmienne: poznanie choroby oraz skuteczność leczenia. Z uwagą przygląda się skutkom kuracji i od nich zależy jego dobre lub złe samopoczucie. Rozpoznanie choroby zapewnia mu poczucie bezpieczeństwa. Gdy jednak lekarza zaczynają ogarniać wątpliwości, czy ma do czynienia ze ślepą kiszką, czy też z nerką, Iwan Iljicz wpada w rozpacz. I on, ten wykształcony i kierujący się rozumem wysoki urzędnik, przyłapuje się na myśli, że z uwagą i zainteresowaniem słucha opowiadania znajomej o leczeniu za pomocą ikon. Choroba upodabnia Iwana Iljicza do wiewiórki w klatce.

POSTĘPY OSZUSTWA

W tym czasie narasta cierpienie. „Nie mógł już siebie oszukiwać dłużej: działo się teraz w nim coś strasznego i pełnego powagi, powagi większej niż cokolwiek, co dotychczas przeżywał. *Sam jeden tylko wiedział o tym* [...] [podkr. — *P.A.*]". Nie daje jednak po sobie tego poznać, ukrywa swoje cierpienie zarówno dlatego, by oszczędzić nerwów otoczeniu, jak i dlatego, aby temu, co czuje, że w nim narasta, nie nadać większej realności przez samo jej nazwanie. O ile diagnoza przynosi jakieś ukojenie, o tyle wyznanie może spowodować większe zdenerwowanie. Jakąż moc mają słowa w moralnej samotności chorego, w której on się właśnie odnajduje: „[...] całe otoczenie [...] nie rozumiało, czy też nie chciało rozumieć i myślało, że na świecie wszystko idzie jak dawniej". Ważne jest teraz, by nie stwarzać okazji do okazywania swoich uczuć, do podniosłych rozmów; trzeba podtrzymywać atmosferę zwyczajnej codzienności: jest to niezbędny warunek zachowania przez chorego pewnej wewnętrznej równowagi. Musi w tym celu wytężyć wszystkie siły. Nie osłabiajmy go zatem!

I tak zaczyna się komedia: „[...] jego przyjaciele poczynali nagle po przyjacielsku podśmiewać się z jego hipochondrii, jak gdyby to coś przeraźliwego i strasznego, coś niesłychanego, co zamieszkało w nim i bez ustanku ssało go i niepowtrzymanie pociągało nie wiadomo dokąd, było najprzyjemniejszym tematem do żartów". Żona udaje, że wierzy, iż jest chory, bo nie zażywa lekarstw zgodnie ze wskazaniami lekarza i nie przestrzega jego poleceń. Traktuje go jak dziecko.

Stan taki mógłby trwać jeszcze bardzo długo, gdyby pewnego dnia Iwan Iljicz nie podsłuchał przypadkowo rozmowy żony ze szwagrem na temat jego choroby: „Ty tego nie widzisz, ale to trup [...]" — krzyczy nagle szwagier. To coś nowego. Ani Iwan Iljicz, ani zapewne jego żona nie zdawali sobie sprawy, że tak go postrzegają inni. Czy Iwan się załamie? Nie, najpierw zachowuje się, jak gdyby nie pojął sensu tego ostrzeżenia. Wycofał się tak, by go nie zauważono: „[...] poszedł do siebie, położył się i zaczął myśleć". Co zaprzątało jego umysł? Czy śmierć, którą w sobie nosi i którą każdy może dostrzec? Wcale nie: rozmyśla o nerce: „nerka, błędna nerka" — powtarzał w myśli, by zagłuszyć to jadowite zdanko, które przeniknęło go na wskroś. „Przypomniał sobie wszystko, co mu mówili lekarze, jak się ta nerka urwała i jak błąka się, i całym wysiłkiem wyobraźni starał się schwycić tę nerkę, i zatrzymać ją, umocnić".

Wstaje zatem i udaje się na poszukiwanie nowego lekarza. Oto jak reaguje: odrzuca śmierć, skrywając ją pod płaszczykiem choroby. „Wyobrażał sobie, jak się urzeczywistnia pożądana poprawa «ślepej kiszki» [...] powrót do normalnej działalności". Poczuł się lepiej.

Ostrzeżenie pojawiło się w tym akurat wypadku w sposób nie zamierzony, zawsze jednak może się zdarzyć coś takiego, nie sposób bowiem odizolować chorego na tyle skutecznie, by nie dotarł do jego świadomości jakiś sygnał. Dzisiejsi lekarze wiedzą o tym i zdają się na przypadek, by uniknąć bezpośredniego oddziaływania. Ostrzeżenie zostało oddalone, ale zagnieździło się jednak w świadomości i wystarczy, by wróciło cierpienie, a nastąpi kres złudzeń i prawda zacznie kłuć w oczy. Iwan Iljicz nagle zaczyna rozumieć, że to śmierć: „Ślepa kiszka! Nerka! — powiedział do siebie. — Nie o ślepą kiszkę tu chodzi ani o nerkę... ale o życie... i śmierć. Było życie, a tu nagle ucieka, ucieka i nie można go zatrzymać. Tak. Po co się oszukiwać? Czyż nie jest jasne dla wszystkich, oprócz mnie, że umieram? To tylko sprawa tygodni, dni — może nawet zaraz". I gdy tak siedział pochłonięty swoimi myślami, weszła żona... Ona wie, ale nie wie, że on także posiadł tę wiedzę. Od chwili, gdy brat otworzył jej oczy, zwraca się do Iwana Iljicza „specjalnie smutnym i niezwykle łagodnym tonem". Tych dwoje mogłoby się zatem podzielić znaną im obojgu prawdą. Ale Iwan Iljicz nie ma już sił, by zburzyć mur, który wzniósł razem z rodziną i lekarzami. „Zrozpaczony opadł na wznak, zasapany, oczekujący śmierci lada chwila". By wytłumaczyć swoje zmieszanie, zagubienie mówi: „Ni...ie! Wy...wró...ci...łem [...] Co mam jej powiedzieć. Ona nie zrozumie". Kłamstwo zawładnęło nim niepodzielnie.

Lekarz także bierze udział w tej komedii. Zdaje się mówić: „niepotrzebnie się pan niepokoi". Jeszcze po ostatniej wizycie u wybitnego specjalisty i mimo pogorszenia się jego stanu „wszystkim stawało się straszne, że nagle jakoś naruszy się owo przyzwoite kłamstwo i dla wszystkich stanie się jasne, co się dzieje".

Zaczyna się długa noc, podczas której Iwan Iljicz musi milcząco borykać się z fizycznymi cierpieniami i ohydą swojej choroby oraz z metafizycznym niepokojem. Nikt, prócz opiekującego się nim młodego wiejskiego chłopca, nie wspomaga go w drodze przez ten tunel: „Najcięższą męką dla Iwana Iljicza było kłamstwo. To nie wiadomo dlaczego zaakceptowane przez wszystkich kłamstwo, że on jest tylko chory, a nie umierający i że ma tylko zachować spokój i przeprowadzić kurację, a z tego wyniknie coś bardzo pomyślnego [działa się wciąż zgodnie z zasadą, że chorego traktuje się jak dziecko, a jego stanu nie uznaje się za groźny — *P.A.*]. A Iwan Iljicz *wiedział*, że cokolwiek by czyniono, nic z tego nie wyniknie, prócz jeszcze bardziej męczących cierpień i śmierci. To kłamstwo męczyło go, męczyło go i to, że nikt nie chciał się przyznać do tego, o czym wszyscy wiedzieli i o czym on wiedział, i że chciano go oszukiwać w jego okropnej sytuacji; chciano go oszukiwać i zmuszano go do brania udziału w tym kłamstwie. Kłamstwo, kłamstwo, to okłamywanie go w przededniu śmierci, kłamstwo, które *sprowadzało ten straszny uroczysty akt jego śmierci do poziomu tych wszystkich ich wizyt, firanek, jesiotrów* [podkr. — *P.A.*] [...], było straszną męczarnią dla Iwana Iljicza. I rzecz dziwna, wiele razy, kiedy tamci wyczyniali te

błazeństwa, był o włos od tego, aby zawołać do nich: przestańcie kłamać, i wy wiecie, i ja wiem, że umieram, więc przynajmniej przestańcie kłamać. Ale nigdy nie miał dość odwagi, aby tak zrobić". Iwan Iljicz został więźniem osobowości, jaką pozwolił sobie narzucić i którą sam sobie narzucił. Maska, której używał, przylgnęła do niego i już nie może jej zerwać. Jest skazany na kłamstwo. Porównajmy zdanie: „To kłamstwo, które sprowadzało ten straszny uroczysty akt jego śmierci" napisane w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia z ostatnimi słowami ojca F. de Dainville'a, które skierował w 1973 r. do swojego przyjaciela, ojca Ribesa, leżąc na łożu śmierci na oddziale intensywnej terapii, gdzie całe jego ciało było najeżone jakimiś rurkami: „Pozbawiają mnie mojej śmierci" [5]. Jakże niewiele je różni, mimo dzielących je niemal stu lat.

ŚMIERĆ NIECZYSTA

Innym zjawiskiem pojawiającym się w opisach Tołstoja oprócz skrywania śmierci pod płaszczykiem choroby i otoczenia chorego sferą kłamstwa jest nieczystość i nieprzyzwoitość śmierci.

W długich opowieściach o śmierci, jakie pozostawiły rodziny La Ferronays lub Brontë, nigdy nie pojawia się nieczystość towarzysząca śmiertelnym chorobom. Wiktoriańska pruderia, która nie ważyła się wspomnieć o wydzielinach ludzkiego ciała, tak samo odnosiła się do nieprzyjemnych zapachów tudzież szpetoty spowodowanej cierpieniem.

U Tołstoja śmierć jest nieczysta. Taką widział ją już, co jest wielce znaczące, w 1857 r. Flaubert, który nie oszczędził nam opisu żadnego krwotoku czy mdłości zmienionej nie do poznania, dogorywającej pani Bovary. „I chwyciły ją mdłości tak nagle, że ledwo zdążyła chwycić chusteczkę spod poduszki. [...] Karol zauważył, że na dnie miednicy [do której zwymiotowała — *P.A.*] osiadło coś w rodzaju białego piasku, który oblepiał porcelanowe wnętrze. [...] Wówczas [...] przysunął ręką po jej żołądku. Wydała ostry krzyk. [...] Stawała się bielsza niż prześcieradło, w które wpijały się kurczowo jej palce. [...] Krople potu spływały po sinawej twarzy. [...] Zęby jej szczękały, rozszerzone oczy spoglądały nieprzytomnie dokoła. [...] Stopniowo jęki stawały się coraz głośniejsze. Wyrwał się jej głuchy ryk. [...] Wargi jej zacięły się jeszcze mocniej. Członki miała skurczone, ciało pokryte

brunatnymi plamami, a puls ślizgał się pod palcami jak napięta nitka [...] *Potem zaczynała krzyczeć przeraźliwie* [...] [I agonia opisana jest w najdrobniejszych szczegółach — podkr. i dop. *P.A.*]. Emma, z podbródkiem na piersi, rozwierała nadmiernie powieki, a jej biedne ręce pełzały po prześcieradłach okropnym, a łagodnym ruchem konających, którzy zdają się już na siebie całun naciągać. [...] Pierś jej zaczęła dyszeć szybko. Język cały wysunął się z ust; oczy, przewrócone, bladły, jak dwie dogasające lampy [...]" [6].

Agonia Emmy Bovary jest krótka. Choroba Iwana Iljicza jest, przeciwnie, długa: odory i zabiegi, jakich wymaga, czynią ją odrażającą i nieprzyzwoitą, niestosowną, czego nie spotykaliśmy wśród członków rodzin de La Ferronays i Brontë ani u Balzaca. „Straszny, potworny akt jego umierania — widział to dobrze — został sprowadzony przez wszystkich do poziomu przypadkowej przykrości, częściowo *nieprzyzwoitości* [tego typu jak nieprzyzwoitość człowieka, który wchodząc do salonu wydziela przykry zapach — podkr. i dop. *P.A.*] za pomocą tej samej «przyzwoitości», której służył przez całe swe życie".

Czystość stała się wartością mieszczańską. Walka z kurzem jest pierwszym obowiązkiem wiktoriańskiej pani domu. Chrześcijańscy misjonarze krzewią wśród swoich wiernych czystość ciała z równym uporem, co czystość duszy, której ta pierwsza jest przejawem. Nawet dzisiaj jeszcze walka z długimi włosami motywowana jest równie często higieną, jak porządkiem moralnym. Czysty chłopiec może mieć czyste myśli — jest zatem zdrowy.

Mówiąc ogólnie, w drugiej połowie XIX w. śmierć przestaje być postrzegana jako coś pięknego, podkreśla się nawet jej nieprzyzwoitość. Już piętnasto- i szesnastowiecznych poetów „makabrycznych", jak Ronsarda i innych, ogarniało obrzydzenie do starczej zgrzybiałości, do spustoszeń, które czyniła choroba, do zaostrzonych bezsennością rysów, wypadających zębów i przykrego zapachu, było to jednak w ich wypadku poświęcenie się tematowi upadku w czasach, gdy bardziej brutalna i bardziej realistyczna wyobraźnia odkrywała rozkładające się zwłoki i nieprzyzwoitość wnętrzności człowieka. Ludzkie wnętrze mierziło jeszcze bardziej niż wygląd starca czy chorego.

W XVIII i na początku XIX w. zgrzybiałego starca ze schyłku średniowiecza zastąpił dostojny patriarcha Greuze, bardziej bowiem

harmonizował z romantycznym modelem pięknej śmierci. Pod koniec XIX w. wracają jednak napawające obrzydzeniem obrazy z epoki makabry, które wypierano od XVII w., z tą jednak różnicą, że to, co w średniowieczu dotyczyło rozkładu ciała po śmierci, teraz zaczęło dotyczyć okresu przed śmiercią, agonii.

Śmierć napawa lękiem nie tylko dlatego, że jest całkowitą negacją, budzi wstręt, jak każdy nieprzyzwoity spektakl. Staje się czymś *niestosownym*, tak jak wszelkie biologiczne czynności człowieka, jak wydzieliny jego ciała. Czynienie jej sprawą publiczną jest *niewłaściwe*. Nie każdemu wolno wejść do pokoju, w którym czuć mocz, pot, ropę, gdzie są zanieczyszczone prześcieradła. Zabrania się wstępu tam, robiąc wyjątek tylko dla najbliższych, którzy są w stanie przemóc swoją odrazę, oraz dla niezbędnych posługaczy. Zarysowuje się nowy obraz śmierci: jest ona brzydka i ukrywana, bo jest brzydka i brudna.

To, co w tak znaczący sposób zapoczątkowali Flaubert i Tołstoj, rozwinie się w trzech kierunkach, tak różnych, że trudno dopatrzyć się ich wspólnego źródła. Pierwszy z nich zaowocuje pewnym szczególnym i skandalicznym modelem, który ograniczyłby się tylko do literatury obrachunkowej, gdyby wojny i rewolucje szalejące od 1914 r. aż po nasze dni nie przypisały go z pewnym prawdopodobieństwem uczestnikom tych walk. Jest to model ludzi pióra i żołnierzy.

U Flauberta i Tołstoja wstrętna była choroba, która powodowała śmierć. U pisarzy poświęcających swe dzieła wojnie, jak Remarque, Barbusse, Sartre czy Genêt, sama idea śmierci i strach, jaki rodzi, powoduje rozluźnienie zwieraczy i w ten sposób zupełnie zdrowe ciało staje się podobne do ohydnego ciała chorego. Cela skazanego na śmierć bądź torturowanego przyprawia o takie same mdłości, jak sypialnia śmiertelnie chorego. Model ten rodzi się wskutek niemożności zastosowania konwencji pięknej, patriotycznej śmierci, jak np. śmierć małego dobosza na moście pod Arcole, do hekatomb XX stulecia, do masakry wielkich wojen, do łowów na ludzi i długich strasznych tortur. Rzekomi bohaterowie „leją w portki", a prawdziwi myślą tylko o tym, jakby tego uniknąć (*Mur* Sartre'a).

W literaturze dramatycznej lat sześćdziesiątych oficer z *Parawanów* Jeana Genêta umiera wśród wiatrów puszczanych przez swoich żołnierzy, a samotnik Anglika Saundersa, gdy sam puszcza wiatry.

Model ten spowodował literacki skandal i wyzwanie. Jest on jednak także cząstką folkloru dawnych żołnierzy, który, być może, był źródłem natchnienia pisarzy.

PRZENIESIENIE DO SZPITALA

Drugi kierunek wytyczony przez Tołstoja zaowocował śmiercią ukrywaną w szpitalu, czego skromne początki przypadają na lata 1930-1940, a upowszechnienie na okres po 1950 r.

W początkach XX w. nie zawsze udawało się obronić pokój konającego przed niestosownymi wyrazami współczucia, niezdrową ciekawością i tymi wszystkimi zachowaniami, które były jeszcze spuścizną postawy nakazującej publiczne uczestnictwo w śmierci. Było to utrudnione, gdy pokój ten był częścią domu, małego prywatnego świata, który pozostawał poza zasięgiem jedynie skutecznych rygorów biurokratycznych. Ponadto mieszkańcy domu, zarówno rodzina, jak i służba, trudniej znosili uciążliwość choroby. Im dalej wchodzimy w wiek XX, tym cięższe staje się brzmię tej uciążliwości. Szybki wzrost poziomu życia, intymności, higieny osobistej i aseptyki powodowały, że wszyscy stawali się coraz bardziej wrażliwi: nie ma na to rady, że zmysły nie mogą już znieść zapachów i widoków, które jeszcze w początkach XIX w. były wraz z cierpieniem i chorobą elementem codzienności. Objawy fizjologiczne opuściły codzienność przechodząc do aseptycznego świata higieny, medycyny i moralności, które na początku były ze sobą wymieszane. Ten świat stworzył pewien doskonalszy model — szpital z jego wzorowaną na więzieniu dyscypliną.

Poza tym ciężar opieki i odrazy, jaką budziła choroba, rozkładały się dawniej na całą małą społeczność sąsiadów, przyjaciół, szerszą jeszcze wśród warstw ludowych, która przetrwała do dziś w środowisku mieszczańskim. Ta niewielka społeczność kurczyła się stale, tak że w końcu składała się tylko z bliskich krewnych, a nawet z samej pary małżeńskiej, wyłączając dzieci. Skądinąd zaś obecność ciężko chorego w małym mieszkaniu typowym dla miasta XX w. czyniła czymś bohaterskim równoległe wykonywanie zawodu i sprawowanie opieki.

Także ostatnie postępy chirurgii, długie i trudne procesy leczenia,

posługiwanie się ciężkimi aparatami spowodowały, że poważnie chory częściej przebywał w szpitalu. Ponadto, do czego ludzie nie zawsze chcą się przyznać, szpital oferuje rodzinie miejsce schronienia, gdzie może ukryć niewygodnego chorego, którego ani ona sama, ani inni ludzie nie mogli już dłużej ścierpieć. Bez najmniejszych wyrzutów sumienia zrzucono odpowiedzialność na innych, dopuszczono do ich, w innych okolicznościach, niepożądanej obecności — a wszystko dlatego, by móc kontynuować normalne życie.

Pokój umierającego przeniesiono zatem z domu do szpitala. W związku z rozwojem techniki medycznej przeniesienie to zostało zaakceptowane przez rodzinę, a upowszechniło się i stało się prostsze dzięki temu, że przyjęła ona na siebie część odpowiedzialności. Szpital staje się odtąd jedynym miejscem, gdzie śmierć na pewno nie jest aktem publicznym — bądź też czymś w tym rodzaju — co jest obecnie traktowane jako chorobliwa nieprzyzwoitość. Dlatego też szpital jest miejscem śmierci samotnej: jak wynika z badań nad postawami Anglików przeprowadzonych przez G. Gorera w 1963 r. jedynie jedna czwarta badanej grupy *bereaved* (noszących żałobę) była obecna przy śmierci członka najbliższej rodziny[7].

ŚMIERĆ MELIZANDY

Po śmierci nieczystej i śmierci w szpitalu pojawia się trzeci kierunek, który zawiedze nas od Tołstoja do Maeterlincka i Debussy'ego oraz do ich dzisiejszego komentatora, V. Jankélévitcha. Jest to skromna i nie rzucająca się w oczy, ale nie wstydliwa śmierć Melizandy, która ma równie niewiele wspólnego ze śmiercią Sokratesa i Elwiry, jak i ze śmiercią bohatera *Muru*.

Jankélévitch nie lubi pięknej śmierci romantyków. „U muzyków romantycznych (muzyka jest bowiem jedną z najlepszych dróg wiodących do sedna rzeczy), którzy oddają cześć przede wszystkim majestatowi śmierci, *pompatyczność i emfaza* [podkr. — *P.A.*] tak rozciągają chwile, że czynią z niej niemal wieczność. [...] Wielka uroczystość pogrzebowa z właściwym jej przepychem, z dostojnymi konduktami pozwala chwili wyzwolić się ze swej tymczasowości i *promieniować jak słońce w zenicie*. Zamiast niezauważalnej chwili pojawia się chwila

wspaniała". To jest istota rzeczy i Jankélévitchowi udało się dostrzec ów historyczny związek między tą gloryfikacją śmierci a antropomorficzną eschatologią, która „zaludnia nicość różnymi cieniami, okno śmierci czyni równie przejrzystym, jak jasna noc, z zaświatów zaś robi blade *duplicatum* świata ziemskiego i dopuszcza w wyobraźni do absurdalnych kontaktów żywych z duchami"[8].

Także i u Jankélévitcha da się odnaleźć znane już poczucie niestosowności śmierci, które odkryliśmy u Tołstoja. Ta niestosowność zmieniła jednak charakter: nie są to już mdłości na widok oznak śmierci, której się nie zna; nie jest to coś, czego nie wypada robić, co razi poczucie przyzwoitości, co trzeba ukryć; ta niestosowność nabrała znamion wstydu. „Rodzaj wstydu, jaki rodzi w nas śmierć, wiąże się w znacznej mierze z niewyrażalnym i niepojętym charakterem stanu letalnego. Wstydzimy się bowiem z powodu przerwy metaempirycznej, tak jak wstydzimy się z powodu biologicznej kontynuacji. Skoro ciągłe pojawianie się okresowych potrzeb jest czymś niestosownym, to równie *nieprzyzwoity* [podkr. — *P.A.*] jest fakt przerwania życia ludzkiego przez jakiś skrzep". Ta zamieniona we wstyd niestosowność wydaje się Jankélévitchowi źródłem współczesnego zakazu, którym objęto śmierć. Historyk przygląda się temu związkowi z dużym zainteresowaniem. „Czyż *zakazane słowo*: śmierć nie jest przede wszystkim pewną monosylabą, niewymawialną, nie dającą się nazwać ani wyznać, którą przeciętny człowiek przywykły do mówienia między wierszami musi wstydliwie ukryć w pewnych właściwych a zgodnych z obyczajem omówieniach". Bez dlaszego wgłębiania się w tę sprawę można przypuścić, że istnieje pewien związek między współczesnym zakazem a romantyczną emfazą („omówienia"), która była pierwszą próbą zamaskowania tej nienazywalnej rzeczywistości. Podejmując pierwszą próbę posłużono się retoryką, podejmując zaś drugą próbę, w XX w. sięgnięto po milczenie.

Niestosowność zachowania Iwana Iljicza przekształciła się zatem we wstydliwość, wzorcem zaś śmierci skromnej stała się śmierć Melizandy. Nie była to śmierć w samotności. W domu nad morzem było wiele osób: stary, mądry i pięknie mówiący król wciąż coś opowiadał, jak ktoś, kto cieszy się pełnią życia. Melizanda umiera w czasie jego opowieści, a on nawet tego nie zauważa: „Nie widziałem... nie słyszałem... Tak szybko, tak szybko... nagle... Odeszła bez słowa".

umrzeć spokojnie". Lekarze i psycholodzy, którzy jak E. Kübler-Ross badali zachowania ludzi umierających, stwierdzili istnienie tej fazy agresywności, którą chcieliby ukierunkować i wykorzystać w swej praktyce. Iwan Iljicz odsyła zatem żonę, dziecko i lekarza i zatraca się w cierpieniu, które przedtem chciał ukryć. „Trzy dni z rzędu krzyczał bez ustanku. To było nie do zniesienia" — zwierzy się jego żona jednemu z przyjaciół. A potem nastąpiło uspokojenie, także uznane przez lekarzy za zjawisko powszechne. „Tuż przed śmiercią zmniejsza się zapotrzebowanie na leki przeciwbólowe" — zaobserwowali dziś lekarze u umierających. „U wielu chorych występuje chwilowa poprawa samopoczucia i zwiększona aktywność życiowa, domagają się — nie bez przyjemności — jedzenia, ich stan ogólny wydaje się lepszy" (G. Witzel). Iwan Iljicz przebywając swoją samotną drogą uświadamia sobie, podobnie jak umierający w zgodzie z piętnastowiecznym *ars moriendi*, że „jego życie nie było takie jak trzeba, ale że to można jeszcze naprawić".

Emma Bovary także zaznała podobnego wytchnienia. Gdy zobaczyła księdza, „zdała się nagle rozpromieniona radością". Odnajdywała „zapewne w tym *niezwykłym ukojeniu* [podkr. — *P.A.*] utraconą rozkosz pierwszych mistycznych porywów oraz wizję wieczystej błogości". Ksiądz udzielił jej ostatniego namaszczenia; „twarz jej miała wyraz pogodny, jakby sakrament ją uzdrowił".

To samo dzieje się z Iwanem Iljiczem, który po wielodniowym czy też wielotygodniowym agresywnym milczeniu otwiera oczy, odwraca się ku najbliższym, dostrzega syna całującego go w rękę oraz żonę „z otwartymi ustami i nie otartymi łzami na nosie i na policzku". Następuje zupełne odwrócenie sytuacji w porównaniu z tą, jaka miała miejsce na początku XIX w. Teraz jemu ich żal. Rozumie, że musi już odejść. Prosi o to, by wyprowadzono syna, bo widok cierpienia i śmierci mógłby wywrzeć przygnębiające wrażenie na dzieciach, więc nie dopuszcza się do ich uczestnictwa w tym odrażającym i jakby nieco obscenicznym widowisku. (Kiedy Emma Bovary poprosiła o przyprowadzenie swojej małej córeczki: „Boję się — powiedziała dziewczynka odsuwając się. — Dość! Dość! Zabierzcie ją! — krzyknął Karol".)

Iwan Iljicz mówi jeszcze do żony: „Żal mi... i ciebie". Chce jeszcze dodać „przebacz", ale nie ma już siły, by cokolwiek powiedzieć. Agonia trwała dwie godziny. Tołstoj zapewnia, że Iwan Iljicz odczuwał pewien rodzaj radości! Cały ten ostatni okres umierania odpowiada, poza kilkoma szczegółami, jak wyprowadzenie dzieci, romantycznemu modelowi śmierci.

Psychologiczna niezgodność modelu śmierci ukrywanej i śmierci publicznej, ukazana tu przed agonią i podczas niej, występuje również w postawie tych, którzy pozostają przy życiu. W pierwszej fazie odgrywali komedię i ukrywali prawdę przed Iwanem Iljiczem. Chcieli zachować tę postawę i żałowali, że Iwan Iljicz był na tyle świadom, iż poznał swoją śmierć i mógł śledzić jej ostatni etap. Tego samego zresztą będą chcieć ludzie w połowie XX stulecia: „Cieszymy się przynajmniej z tego, że nie wiedział, iż umiera", a w podtekście, że oszczędzony mu został strach towarzyszący śmierci.

Żona Iwana Iljicza przyjmuje jednak kondolencje i na pytanie jednego z gości, czy Iwan Iljicz był przytomny, odpowiada pośpiesznie: „Przytomny do ostatniej chwili [...] *Pożegnał się* z nami [nie doszliśmy jeszcze do Melizandy — podkr. i dop. — *P.A.*] na kwadrans przed śmiercią i nawet prosił, żeby Wołodię wyprowadzić z pokoju".

BARDZO DYSKRETNE UROCZYSTOŚCI POGRZEBOWE

Już na początku XX w. istniały zatem psychologiczne podstawy, dzięki którym można było usunąć śmierć poza nawias społeczeństwa i odebrać jej charakter ceremonii publicznej, uczynić ją natomiast aktem prywatnym, do którego początkowo dopuszczano bliskich, by z czasem, gdy hospitalizacja obłożnie chorych upowszechniła się, wyłączyć także rodzinę.

Pozostały jeszcze dwa okresy, kiedy umierający — lub zmarły — utrzymuje kontakt ze społeczeństwem: są to ostatnie chwile, gdy umierający przejmuje utraconą uprzednio inicjatywę, oraz żałoba. Drugim wielkim wydarzeniem we współczesnej historii śmierci jest odrzucenie i zniesienie żałoby. Problem ten został po raz pierwszy gruntownie zanalizowany przez G. Gorera. Temat badań podsunęły mu doświadczenia osobiste.

Najistotniejszym jednak zjawiskiem, którego znaczenie ujawniły badania Gorera, jest schyłek żałoby, zaczynający się od uroczystości pogrzebowych.

Kremację zwłok stosuje się dzisiaj chętniej niż chowanie w ziemi: na sześćdziesiąt siedem przypadków było czterdzieści kremacji i dwadzieścia siedem pochówków w ziemi. Najbardziej charakterystyczne jest jednak uzasadnienie wyboru. Wybór kremacji oznacza odrzucenie kultu grobów i cmentarzy w takiej formie, jaka ukształtowała się z początkiem XIX stulecia. „Powstaje wrażenie, że zmarły jest bardziej dokładnie i ostatecznie unicestwiony niż w przypadku pochówku w ziemi". Niektórzy ankietowani odrzucają zatem to wyjście jako *too final* (coś zbyt ostatecznego). Przyczyną jest nie sama natura aktu (starożytni czcili wszak prochy swoich zmarłych), lecz to, że jest przeciwieństwem grobu. Faktycznie, mimo wysiłków podejmowanych przez dyrektorów krematoriów rodziny poddanych kremacji przeważnie uchylają się od wystawienia im nagrobków. Na czterdzieści wspomnianych kremacji tylko w jednym przypadku ufundowano tablicę pamiątkową, a w czternastu zdecydowano się na wpis do *book of remembrance*, księgi pamiątkowej, dostępnej dla zwiedzających. Tylko tyle, że odwiedzających brak... Niektórzy zaś, ci bardziej radykalni, każą prochy rozrzucić.

Cmentarz zaś pozostaje wciąż miejscem wspomnień i odwiedzin. Na dwudziestu siedmiu pochowanych tylko czterech nie ma pomnika. Żyjący przychodzą na groby, by je przystroić i snuć wspomnienia.

Nie należy jednak interpretować unicestwiania ciała przez ogień jako pewnego znaku obojętności i zapomnienia. Rodzina poddanego kremacji odrzuca jednocześnie pewną materializację miejsca, jego związek z ciałem, które budzi wstręt, a także publiczny charakter cmentarza. Nie jest jednak jej obcy zupełnie prywatny i osobisty charakter żałoby. Kult grobu zastąpiony został kultem wspomnień domowych: „Nie należę do tych, którzy chodzą na cmentarz. Wierzę, że można pomóc żywym [częste we współczesnej myśli religijnej przeciwstawienie praktycznego działania kontemplacji lub liturgii — *P.A.*]. W rocznicę urodzin stawiam bukiet kwiatów przed ich fotografiami" (kobieta czterdziestoletnia). Po kremacji „myślę, że to już koniec. Chcę powiedzieć, że lepiej można zachować pamięć o nich

w domu niż w miejscu, gdzie są pochowani. Opowiem panu, co robię — choć może to absurdalne — w dniu Bożego Narodzenia: ofiarowuję jej zawsze azalię. Czuję, że ona cały czas jest w domu" (kobieta trzydziestopięcioletnia). Kult ten może się przerodzić w swego rodzaju mumifikację: dom lub pokój, w którym mieszkał zmarły, pozostawia się dokładnie w takim stanie, w jakim znajdował się za jego życia. A zatem wielka rozpacz daje się łatwo pogodzić z niechęcią do zajmowania się grobem, który czasem staje się znienawidzonym miejscem spoczynku ciała.

Są zatem dwa sposoby podtrzymywania wspomnień: jeden — tradycyjny, sięgający końca XVIII w., wiąże się z grobem i zanika szybciej w Anglii niż na kontynencie. Drugi zaś związany jest z domem. Kanadyjski socjolog, Fernand Dumont, przytacza anegdotę dotyczącą ojca, którą należałoby umiejscowić w początkach XX stulecia: „Gdy byłem dzieckiem, odmawialiśmy w domu całą rodziną bardzo długą modlitwę [...]. Gdy wszyscy już skończyli, ojciec sam klęczał jeszcze przez chwilę, ukrywając twarz w dłoniach. Bardzo mnie to intrygowało u człowieka, który nigdy nie był «pobożny» w zwykłym tego słowa znaczeniu. Gdy go o to zapytałem [...], ojciec odpowiedział mi, że zwraca się w ten sposób do swojego już od dawna nieżyjącego ojca" [14].

NIESTOSOWNOŚĆ ŻAŁOBY

Po pogrzebie następowała żałoba. Ból może trwać w sercu człowieka osieroconego, ale dzisiaj na całym prawie Zachodzie odrzuca się okazywanie go publicznie. Jest to całkowite przeciwieństwo tego, czego wymagano niegdyś. W dzisiejszej Francji, przynajmniej od dziesięciu lat (od około 1970 r.) zarzucono zwyczaj składania kondolencji rodzinie po zakończeniu nabożeństwa. To samo dzieje się na prowincji. W nekrologach, które tam jeszcze przetrwały, pojawia się sucha formuła: „Prosimy o nieskładanie kondolencji", która ma zapobiec zwyczajowym wizytom składanym przez sąsiadów i dalszych znajomych przed pogrzebem.

Zazwyczaj to jednak nie rodzina zaczyna zrywać więzi: zamykając się we własnym gronie potwierdza autentyczność swojego cierpienia, którego nie da się porównać z zatroskaniem dobrych znajomych;

zachowuje się zatem dyskretnie, stosując się do wymogów stawianych jej przez społeczeństwo.

Gorer wyróżnia trzy kategorie osób w żałobie. Są to: ci, którym udało się od niej całkowicie uwolnić; ci, którym udało się ją ukryć przed innymi i zachować tylko dla siebie, i ci, którzy okazują ją na zewnątrz. W pierwszym przypadku osoba taka musi zachowywać się tak, jakby nic się nie stało, prowadzić normalne, niczym nie zakłócone życie: zajmij się czymś, *keep busy* — takich rad udzielają jej przelotni rozmówcy, jak lekarz, ksiądz, kilku przyjaciół... W drugim przypadku *prawie* nic nie przenika na zewnątrz i żałobę przeżywa się w samotności: „Tak jak człowiek może się rozbierać i odpoczywać tylko w miejscu prywatnym" (G. Gorer). Żałoba jest *extension of modesty*, praktykowaniem skromności. Jest to niewątpliwie postawa najbardziej popierana przez zdrowy rozsądek, który dopuszcza pewne manifestowanie uczuć, zastrzegając jednak, że musi być ono skryte. W ostatnim przypadku osoba uparcie obstająca przy swojej żałobie jest bezlitośnie wykluczana ze społeczeństwa, traktowana jak ktoś, kto postradał zmysły.

Gorer sam tego doświadczył po śmierci brata: „Wiele razy odmówiłem udziału w jakimś przyjęciu, uzasadniając to żałobą. Ludzie okazywali zażenowanie, zupełnie jakbym powiedział coś obscenicznego i niestosownego. Zdawało mi się doprawdy, że gdybym jako powód odmowy wizyty podał jakieś tajemnicze *rendez-vous*, lepiej by mnie zrozumieli i nawet by mnie do tego jowialnie zachęcali. Ci skądinąd dobrze wychowani ludzie mruczeli coś pod nosem i odchodzili jak niepyszni". Nie wiedzieli jak się zachować w tej niezwykłej sytuacji. „Nie mieli żadnych zaczerpniętych z jakiegoś rytuału wskazówek, jak postępować z osobą, która utrzymuje, że jest w żałobie [...]. Obawiali się, jak sądzę, że ogarnął mnie ból aż do zatracenia, że wciągam ich w jakieś nieprzyjemne emocje".

ODRZUCENIE ŚMIERCI

Przejście od monotonnej i spokojnej codzienności do wzniosłego uwewnętrznienia nie dokonuje się spontanicznie i samodzielnie. Zbyt wiele dzieli te dwa rodzaje dyskursu. By nawiązać

kontakt, trzeba się uciec do pomocy jakiegoś uprzednio ustalonego kodeksu, rytuału, którego człowiek uczy się od dzieciństwa. Dawniej istniały takie kodeksy, przewidujące, jak okazywać uczucia zazwyczaj niewyrażalne, jak zalecać się, rodzić dzieci, umierać, pocieszać ludzi w żałobie. Kodeksy te jednak już nie istnieją. Zniknęły w końcu XIX i XX w. Tak więc uczucia, które wykraczają poza zwyczajność, bądź nie znajdują odpowiednich środków wyrazu, bądź wybuchają z niezwykłą gwałtownością, nie mogąc znaleźć innego ujścia. W tym ostatnim wypadku podważają ład i bezpieczeństwo, niezbędne w codziennym życiu. Należy je zatem okiełznać. W ten sposób najpierw sprawy miłości, a potem śmierci zostały objęte zakazem. Zakaz ten zrodził się niejako samorzutnie, z chwilą kiedy odrzucono wszelkie zabezpieczenia, które od tysiącleci ujarzmiały te nieokiełznane siły. Pojawił się, zwłaszcza w angielskich *public schools*, pewien model zachowania, w którym obowiązywały męstwo, dyskrecja i dobre wychowanie, który nie dopuszczał jakiejkolwiek aluzji do romantycznych uczuć i tolerował okazywanie ich wyłącznie w domowym zaciszu.

G. Gorer stwierdził, że „śmierć i żałobę traktuje się dzisiaj z taką samą pruderią, jak sto lat temu popęd seksualny". Trzeba zatem się uczyć, jak je opanować: „Dziś, jak się wydaje, uważa się za coś zupełnie normalnego, że rozumni i wrażliwi mężczyźni i kobiety umieją dzięki sile woli i charakteru zapanować nad sobą w czasie żałoby. Nie odczuwają już więc potrzeby publicznego jej manifestowania (jak to miało miejsce w czasach, kiedy nie chcieli się kontrolować czy hamować), dopuszczając jedynie jakieś skryte, prywatne okazywanie żalu, jakby chodziło o coś w rodzaju masturbacji"[15].

Zniesienie żałoby nie jest oczywiście skutkiem niefrasobliwości rodziny nieboszczyka, lecz bezlitosnego przymusu społeczeństwa, które nie chce uczestniczyć w przeżyciach żałobnika: jest to pewien sposób nieuznawania śmierci, mimo że uznaje się jej realność. Moim zdaniem po raz pierwszy jesteśmy świadkami tak otwartego protestu przeciw śmierci. Już od jakiegoś czasu wydobywał się on na powierzchnię z tych głębin, w których był zamknięty, początkowo jednak bez powodzenia. Działo się tak od chwili, gdy pojawił się jawny strach przed śmiercią, gdy miłość bliźniego nakazywała ukryć przed nim jego koniec i gdy żywiąc niechęć do choroby, zaczęto ukrywać ją przed

innymi. Odtąd odrzucenie śmierci przejawia się wyraźnie jako pewna charakterystyczna cecha naszej kultury. Żałobne łzy utożsamia się dzisiaj z wydzielinami chorego ciała. Zarówno jedne, jak i drugie są czymś odstręczającym. Następuje odrzucenie śmierci.

Tak zatem w połowie XX stulecia w zurbanizowanych obszarach Zachodu powstaje nowa sytuacja. Pojawia się przekonanie, że publiczne okazywanie żałoby, a także uparte i długie zachowywanie jej w życiu prywatnym jest przejawem jakiejś choroby. Wybuch płaczu staje się atakiem nerwowym. Żałoba jest chorobą. Kto się z nią obnosi, dowodzi słabości swego charakteru. Taki pełen złośliwości stosunek zaczyna się ujawniać w postromantycznym sarkazmie zmieszanym jeszcze z romantyzmem, np. u Marka Twaina, którego teatralne objawienie uczuć drażni, ale również wzrusza i który humorem broni się przed staroświeckimi sentymentami. Dzisiaj postawa taka jest powszechna. Okres żałoby nie jest już okresem milczenia żałobnika wśród gorliwego i niedelikatnego otoczenia, lecz okresem milczenia tego właśnie otoczenia: telefon przestaje dzwonić, a ludzie starają się nas unikać. Żałobnik poddany jest swoistej kwarantannie.

Nie tylko on zresztą jest wykluczony. Niechęć do śmierci rozciąga się nie tylko na osobę w żałobie i na przejawy żałoby, lecz także na wszystko, co styka się ze śmiercią i jest traktowane jako coś zaraźliwego. Można powiedzieć, że żałoba i to, co się z nią łączy, upodabnia się do zaraźliwej choroby, której można się nabawić w pokoju umierającego lub zmarłego, nawet jeśli są nam obojętni, czy też na cmentarzu, nawet wtedy, gdy nie ma na nim żadnych drogich nam grobów. Istnieją pewne miejsca, gdzie człowiek może zarazić się żałobą, jak w innych grypą.

Znaczący jest fakt, że gdy pojawiła się ta postawa, psychologowie natychmiast uznali ją za niebezpieczną i anormalną. Do dziś dnia utrzymują, że żałoba jest niezbędna, zwracają uwagę na niebezpieczeństwa związane z jej znoszeniem. Freud oraz Karl Abraham zadali sobie wiele trudu, by wykazać, że żałoba jest czymś innym niż melancholia. Dzisiaj pojawia się coraz więcej opracowań tego tematu. Collin Murray Parkes i ostatnio Lily Pincus wydali dwie piękne książki pełne przykładów[16].

W odróżnieniu od społeczeństwa doceniają oni żałobę i rolę, jaką

odgrywa. Społeczeństwo uważa żałobę za zjawisko chorobliwe, podczas gdy według psychologów to właśnie likwidacja żałoby jest czymś niezdrowym i powodującym choroby.

Sprzeczność stanowisk unaoczniła siłę uczucia, które skłania ludzi do wykluczenia śmierci. Społeczeństwo bowiem bardzo szybko przejmowało i upowszechniało poglądy psychologów i psychoanalityków dotyczące seksu i rozwoju dziecka, podczas gdy ich zapatrywania na żałobę są zupełnie ignorowane i nie dopuszczane do rozpowszechniania w środkach masowego przekazu. Społeczeństwo było gotowe przyjąć pierwsze, ale odrzuciło drugie. Krytyka ze strony psychologów ani na chwilę nie zdołała zachwiać przekonania o słuszności odrzucenia śmierci przez społeczeństwo.

Chcąc nie chcąc psychologowie uczynili ze swoich analiz żałoby swoisty dokument historyczny, dali dowód historycznego relatywizmu. Sformułowali tezę, że śmierć kogoś bliskiego jest głęboką raną, którą można wyleczyć w sposób zupełnie naturalny, ale pod warunkiem, że nie uczyni się nic, co mogłoby opóźnić jej zabliźnienie. Człowiek pogrążony w żałobie powinien się przyzwyczaić do nieobecności drugiego, zlikwidować swoje *libido* wciąż jeszcze nastawione na żywego człowieka i w końcu „zinterioryzować" zmarłego. Zakłócenia czasu żałoby pojawiają się wtedy, gdy nie następuje to przejście, gdy dojdzie do „mumifikacji" lub też przeciwnie, do inhibicji wspomnienia. Mechanizmy te właściwie nas nie obchodzą. Interesuje nas to, że nasi psychologowie opisują je jako właściwe ludzkiej naturze od najdawniejszych czasów: uważają, że jako fakt naturalny śmierć zawsze powodowała ból bliskich, który można było wyleczyć tylko etapowo. Sprawą społeczeństwa było wesprzeć człowieka dotkniętego żałobą w pokonywaniu tych etapów; sam bowiem nie miał na to dość sił.

Ten model, który psychologom wydaje się naturalny, sięga jednak wstecz najwyżej do XVIII w. Jest to wzorzec pięknej romantycznej śmierci i odwiedzin na cmentarzu, który nazwaliśmy „twoja śmierć". Żałoba wieku XIX, mimo pewnej, mało jednak istotnej teatralizacji, zaspokaja wymagania stawiane jej przez psychologów. Rodzina de La Ferronays miała do dyspozycji wszelkie możliwości, by się pozbyć swojego *libido*, zinterioryzować wspomnienia, a otoczenie zrobiło wszystko, co było w jego mocy, by ją w tym wesprzeć.

Owego wylewu żałoby nie dało się powstrzymać w XX w. bez pewnego ryzyka. I to właśnie zrozumieli psychologowie. Ale stan, na który się powołują, nie jest stanem naturalnym: jego rodowód sięga XIX stulecia. Przed XVIII w. obowiązywał zupełnie odmienny wzorzec, który dzięki trwałości i niezmienności można by uznać za bliższy stanowi naturalnemu.

W tym starym modelu uczuciowość nie odgrywała takiej roli, jaką przyszło jej odgrywać w XIX w. Nie znaczy to, że śmierć bliskiej osoby nie wywoływała wzruszeń. Pierwszy szok w pewien ustanowiony przez tradycję sposób rozkładał się jednak na całą grupę, która była obecna przy śmierci, po czym bardzo często szybko mijał: nierzadko wdowiec żenił się ponownie już po kilku miesiącach. Nie znaczyło to bynajmniej, że zapomniał, lecz że żal został szybko stonowany.

Zdarzało się czasami, że szybkie uspokojenie było złudne i człowiek w żałobie nie potrafił sobie jednak poradzić ze swoim cierpieniem: były to jednak przypadki odbiegające od normy, które antycypowały model dziewiętnastowieczny i wielką rewolucję uczuciową. H. de Campion nie mógł np. przebywać w domu pełnym pamiątek po zmarłej w czasie połogu żonie (w 1659 r.); wrócił tam, niepocieszony, dopiero po roku [17].

Na ogół nawet ludzie dotknięci nieszczęściem nie tracili głowy. Z jednej strony pewien właściwy każdej jednostce potencjał uczuciowy nie skupiał się na ograniczonej, niewielkiej liczbie osób (małżeństwo i potomstwo), ale obejmował większą grupę, składającą się także z krewnych i przyjaciół. Śmierć jednej osoby, nawet najbliższej, nie niszczyła całego życia uczuciowego; można je było bowiem wypełnić inaczej. Śmierć nie była ostatecznie także taką brutalną niespodzianką, jaką stała się w XIX w. przed spektakularnym wydłużeniem życia. Była jednym z niebezpieczeństw, z którymi człowiek stykał się w codziennym życiu. Mniej lub bardziej spodziewano się jej od dzieciństwa.

W tych warunkach jednostka nie była tak przybita, jak w XIX w. Nie oczekiwała ona bowiem zbyt wiele od życia. Modlitwa Hioba była nie tylko przejawem ascetycznej pobożności, ale także cząstką mądrości ludowej, wyrazem zwykłej rezygnacji. Śmierć zabierała to, co było darem życia — samo życie! Tak moglibyśmy ten piękny wiersz ująć prozą.

Nie dochodziło do unicestwienia jednostki, poza tym istniała przecież żałoba, żałoba zrytualizowana. Zarówno średniowieczna, jak i nowożytna żałoba była bardziej społeczna niż indywidualna. Troska o opuszczonego nie była ani jej jedynym, ani najważniejszym celem. Żałoba była wyrazem lęku społeczności nawiedzonej przez śmierć, skażonej jej przejściem, osłabionej utratą jednego z jej członków. Okazywano ją z takim uporem, by nie dopuścić do powrotu śmierci, by ją wymazać, podobnie jak wierzono, że odmawianie długiej litanii musi odsunąć katastrofy. Życie zatrzymywało się tutaj, zwalniało swój bieg. Poświęcano czas rzeczom pozornie bezużytecznym, nieproduktywnym. Wizyty w domu żałoby przywracały jedność grupie, odtwarzały ludzkie ciepło świątecznch dni; ceremonie pogrzebowe stawały się świętami, w których pojawiał się także element radości, śmiech, często szybko osuszający łzy.

Ten rodzaj żałoby obciążono w XIX w. jeszcze jedną funkcją, a doszło do tego niepostrzeżenie. Przez jakiś czas zachowała ona jeszcze swoją rolę społeczną, ale coraz częściej stawała się sposobem wyrażania ogromnego bólu, dawała otoczeniu możność dzielenia tego bólu i otoczenia troską opuszczonego. To przekształcenie żałoby dokonało się tak gruntownie, że szybko zapomniano, jak świeżej było daty. Stało się czymś naturalnym i jako takie służy jako punkt odniesienia dwudziestowiecznym psychologom.

Pojmujemy zatem, co się dokonuje na naszych oczach. Wszyscy zostaliśmy — chcieliśmy tego, czy nie — przekształceni przez wielką romantyczną rewolucję uczuciową. Wytworzyła ona między nami i innymi ludźmi pewną więź, której zerwanie wydaje się nam czymś nie do pomyślenia i nie do zniesienia. Pokoleniem, które pierwsze odrzuciło śmierć, było pierwsze pokolenie romantyków. Uwielbiło ją, uprzedmiotowiło, a jednocześnie uczyniło z nie byle kogo, lecz z ukochanej istoty kogoś, kto nigdy nie umiera, kto nigdy się z nami nie rozstaje.

To przywiązanie wciąż jeszcze trwa, mimo pewnych oznak rozluźnienia, które ujawnia się zwłaszcza w bardziej dyskretnym języku, w większej wstydliwości, w skromności Melizandy. Jednocześnie jednak, z innym powodów, społeczeństwo nie chce już patrzeć na nic, co wiąże się ze śmiercią, i w konsekwencji niemiły jest mu widok zwłok oraz opłakującej stratę rodziny. Osierocony człowiek ugina się pod

ciężarem swojego cierpienia i zarazem społecznego zakazu nałożonego na jego barki.

Skutek tego jest dramatyczny, socjologowie szczególnie silnie akcentują przypadek wdowców i wdów. Społeczeństwo wytwarza wokół nich pustkę, zarówno wokół starych, jak i młodych, zwłaszcza jednak starszych (padają oni bowiem jednocześnie ofiarą dwóch niechęci). Nie ma nikogo, z kim mogliby porozmawiać na jedyny temat, który ich interesuje, na temat osoby zmarłej. Pozostaje im tylko umrzeć w następnej kolejności, co zresztą często czynią, nie uciekając się bynajmniej do samobójstwa. Badania przeprowadzone w 1967 r. w Walii wykazały, że śmiertelność wśród bliskiej osoby zmarłej wynosiła 4,76% w pierwszym roku po jej zgonie, w grupie kontrolnej zaś 0,68%, w drugim roku była jedynie nieznacznie wyższa niż w tej grupie (odpowiednio: 1,99% i 1,25%). Śmiertelność wśród wdowców i wdów wynosiła 12,2% w pierwszym roku, w grupie kontrolnej — 1,2%, czyli była dziesięciokrotnie wyższa [18].

TRIUMF MEDYKALIZACJI

Wszystko toczy się tak, jakby model romantyczny w swoim kształcie z połowy XIX w. został poddany kolejnym niszczącym zmianom. Najpierw, pod koniec XIX w. doszło do przekształcenia pierwszego okresu umierania, tego, który wiązał się z poważną chorobą, podczas którego chory był utrzymywany w nieświadomości i spychany na margines: jest to przypadek Iwana Iljicza. Potem, w XX w., po wojnie 1914 r. pojawia się zakaz żałoby i wszystkiego, co w życiu publicznym przypomina o śmierci, przynajmniej śmierci uważanej za normalną, tzn. nie nagłą. Obraz śmierci zmniejsza się jak zamykająca się przesłona aparatu fotograficznego. W końcu zostaje tylko sam moment śmierci, który w epoce Iwana Iljicza i jeszcze długo potem zachował swoje tradycyjne cechy: podsumowanie życia, publiczny charakter, sceny ostatniego pożegnania.

Ten ostatni przeżytek zniknął po 1945 r. w następstwie całkowitej medykalizacji śmierci. Jest to trzeci i ostatni element tej przemiany.

Najistotniejszym faktem jest powszechnie znany postęp, jaki dokonał się w lecznictwie i chirurgii, które dysponują skomplikowanymi

urządzeniami i kompetentnym personelem, co umożliwia częste operacje. Warunki gwarantujące pełną ich skuteczność może stworzyć tylko szpital, tak przynajmniej wierzono aż do dnia dzisiejszego. Szpital jest nie tylko miejscem, gdzie dominuje wiedza medyczna na najwyższym poziomie, gdzie dokonuje się obserwacji i badań, skoncentrowano w nim również służby pomocnicze (laboratoria farmaceutyczne), skomplikowane, rzadkie, kosztowne urządzenia, zapewniające mu lokalny monopol.

Gdy choroba okazuje się poważna, lekarz skłonny jest wysłać pacjenta do szpitala. Postęp chirurgii przyczynił się do rozwoju techniki reanimacyjnej, umożliwił zmniejszenie lub całkowite usuwanie bólu i wrażliwości. Metody te stosuje się nie tylko przed operacją, podczas operacji lub po niej, ale także w czasie całej agonii, aby ulżyć cierpieniom. Umierającemu podaje się np. wodę i pożywienie stosując kroplówkę, dzięki czemu nie dręczy go pragnienie. Rurka łączy usta chorego z pompą, która odsysa śluz i chroni go przed uduszeniem. Lekarze i pielęgniarki podają choremu środki uspokajające, mogą kontrolować ich działanie i zmieniać dawki. Wszystko to jest dzisiaj dobrze znane i tłumaczy godny współczucia, dziś już klasyczny, widok umierającego „najeżonego" rurkami.

W pewien niezauważalny, a szybki sposób każdy umierający zostaje zrównany z człowiekiem poddanym poważnej operacji. Dlatego przestano, zwłaszcza w miastach, umierać w domu, jak również tam się rodzić. W Nowym Jorku w 1967 r. 75% zgonów miało miejsce w szpitalu lub w podobnej instytucji, w 1955 r. dotyczyło to 69% (60% w całych Stanach Zjednoczonych). Odsetek ten wciąż wzrasta. W Paryżu często zdarza się, że starszego człowieka, chorego na serce lub płuca, umieszcza się w szpitalu, by tam w łagodny sposób zakończył życie. Czasami można by zapewnić taką samą opiekę angażując pielęgniarkę w domu, jednak jest to dużo droższe, gdyż opieka społeczna pokrywa — jeśli w ogóle to czyni — tylko część wydatków, a poza tym jest to bardziej męczące dla rodziny, nakłada na nią więcej obowiązków, którym nie może podołać (pranie bielizny, stała obecność, ciągłe bieganie do apteki), zwłaszcza jeśli kobieta pracuje, a nie ma dzieci, siostry, kuzynki lub sąsiadki, która mogłaby pomóc.

Śmierć w szpitalu jest jednocześnie konsekwencją rozwoju medycznych technik uśmierzania bólu oraz — w obecnym stanie rzeczy — materialnych trudności stosowania ich w warunkach domowych.

Wróćmy w końcu do tego, co powiedziano na początku tego rozdziału o niestosowności poważnej choroby, o fizycznej niechęci, jaką wywołuje, o potrzebie ukrywania jej przed innymi i przed samym sobą. We własnym poczuciu moralnym rodzina myli swoją skrywaną nietolerancję wobec nieczystości choroby z wymogami higieny i porządku. W większości przypadków, zwłaszcza w wielkich miastach, jak Paryż, rodzina nie czyni nic, by zatrzymać umierających u siebie bądź spowodować wydanie przepisów społecznych, które utrudniałyby pozbywanie się ich.

Szpital nie jest zatem tylko miejscem, gdzie człowiek wraca do zdrowia lub umiera wskutek niepowodzenia terapii; staje się miejscem śmierci zwyczajnej, przewidzianej i zaakceptowanej przez personel medyczny. We Francji nie dotyczy to prywatnych klinik, które nie chcą straszyć swojej klienteli i, być może, pielęgniarek oraz lekarzy sąsiedztwem śmierci. Gdy już jednak do niej dochodzi, gdy nie udało się jej uniknąć, odsyła się pośpiesznie, tuż po zgonie, zmarłego do domu i prawo cywilne, lekarz sądowy oraz wszyscy inni uważają, że tam właśnie dokonał życia.

To „odesłanie" nie jest możliwe w szpitalach publicznych, którym grozi przeciążenie nieuleczalnie chorymi starcami i umierającymi, sztucznie utrzymywanymi przy życiu, więc w niektórych krajach myśli się o wydzieleniu dla nich szpitali wyspecjalizowanych, zapewniających lżejszą śmierć, przygotowanie do niej, gdzie oszczędzone będą im wszelkie niedogodności występujące w instytucjach szpitalnych i medycznych nastawionych na realizację innego celu, mianowicie na leczenie za wszelką cenę. Jest to nowa koncepcja „hospicjum", dla której wzorem jest hospicjum Świętego Krzyża na przedmieściach Londynu.

Iwan Iljicz byłby dzisiaj leczony w szpitalu. Może nawet udało by się go wyleczyć i nie byłoby opowiadania...

To przeniesienie chorego do szpitala pociągnęło za sobą nieobliczalne skutki. Było przyspieszeniem ewolucji, która zaczęła się, jak wiemy, pod koniec XIX w. i przyczyniło się do jej realizacji w najbardziej skrajnych przejawach.

Zmieniła się definicja śmierci. Przestała ona być chwilą, za jaką uważano ją mniej więcej od XVII w., nie określając jednak dokładnie momentu, w którym nadchodziła. W tradycyjnej mentalności mniejszą wagę przywiązywano do aspektu czasowego, kładąc nacisk zwłaszcza na pewną ciągłość: nie musiała to być nieśmiertelność chrześcijan (dawnych chrześcijan!), ale przedłużenie jako takie, pojawiające się w jakiejkolwiek postaci. Począwszy od XVII w. rozpowszechniła się wiara w dwoistość duszy i ciała i w to, że rozdzielają się one w momencie śmierci — to zawęziło margines czasowy. Zgon stał się określoną, krótką chwilą, stał się czymś nagłym.

Współczesna śmierć medyczna odtworzyła ten margines czasowy, tyle że odbudowała go od strony doczesnej, ziemskiej, nie zaś zaświatów.

Czas śmierci wydłużył się i jednocześnie podzielił się. Socjologowie cieszą się, że mogą doń stosować swoje metody klasyfikacyjne i typologiczne. Wyróżnia się śmierć mózgu, śmierć tkanek, śmierć komórek. Dawne oznaki, jak ustanie akcji serca i zatrzymanie oddechu, są już niewystarczające. Zastąpił je pomiar czynności mózgu, elektroencefalogram.

Czas śmierci wydłuża się zależnie od woli lekarza: nie może on pokonać śmierci, ale może postanowić, jak długo będzie trwało umieranie, czy będzie to kilka godzin, jak niegdyś, czy też kilka dni, miesięcy, nawet lat. Udaje się więc odwlec ów fatalny moment, zwłaszcza że środki uśmierzające ból powodują, niejako ubocznie, przedłużenie życia.

Dochodzi także do tego, że owo przedłużanie staje się celem samym w sobie i że służby szpitalne odmawiają przerwania zabiegów, które podtrzymują sztuczne życie. Cały świat pamięta szekspirowską agonię generała Franco w otoczeniu jego dwudziestu lekarzy. Najsłynniejszy jednak jest niewątpliwie przypadek Karen Ann Quinlan, młodej dwudziestoletniej Amerykanki, którą, w chwili kiedy to piszę, utrzymują przy życiu od ponad trzynastu miesięcy za pomocą respiratora oraz kroplówek, którymi żywią ją i chronią przed infekcjami. Pewne jest, że nigdy nie odzyska świadomości, jednak szpital uparcie utrzymuje ją przy życiu mimo nacisków rodziny, a nawet orzeczenia sądowego, twierdząc, że nie nastąpiła śmierć mózgu, a to znaczy, że

jej elektroencefalogram nie jest płaski. Nie do nas należy roztrząsanie problemu etycznego, jaki nasuwa ten rzadko spotykany „zapał terapeutyczny". Interesujące jest, że medycyna może pozwolić komuś, kto prawie umarł, egzystować prawie w nieskończoność. Nie tylko sama medycyna: medycyna wespół ze szpitalem, tzn. cała organizacja, która czyni z działalności lekarskiej pewien rodzaj zarządzania i przedsiębiorstwa ściśle stosującego własne metody i dyscyplinę.

Przypadek Karen Ann Quinlan jest skrajny, wyjątkowy, spowodowany głównie trwaniem aktywności mózgu. Zazwyczaj bowiem przerywa się zabiegi z chwilą stwierdzenia śmierci mózgu (*brain death*). Lekarze zaprzestają wtedy karmienia, a także stosowania osłony przed infekcjami, pozwalając wygasnąć życiu wegetatywnemu. W 1967 r. z oburzeniem odkryto, że w pewnym angielskim szpitalu umieszczano w nogach łóżek niektórych starców napis NTBR, czyli „nie należy reanimować"[19].

Czas trwania śmierci zależy także od ustaleń z rodziną, ze szpitalem, a może nawet sądem bądź od ostatecznej decyzji lekarza: zmarły, który oswoił się już z myślą, że przyjdzie mu się rozstać z bliskimi (przekazał im swoją wolę, nie zapisując jej w testamencie) rezygnuje, krok po kroku, pozostawiając rodzinie decyzje dotyczące końca swego życia i śmierci. Rodzina z kolei przenosi odpowiedzialność na uczonego-cudotwórcę, znającego tajemnice zdrowia i cierpienia, który lepiej niż ktokolwiek wie, co należy czynić i który wobec tego ma samodzielnie dokonać wyboru.

Zauważono, że lekarz w domu jest mniej tajemniczy i mniej zdecydowany niż w szpitalu. W szpitalu należy do systemu biurokratycznego, który swoją siłę czerpie z dyscypliny, organizacji, anonimowości. W tych warunkach powstał nowy wzorzec śmierci zmedykalizowanej, śmierci szpitalnej, pewien *style of dying*.

Śmierć przestano uważać za konieczne zjawisko naturalne. Jest ona przegraną, *a business lost*[20] (R.S. Morrison). Taka jest opinia lekarza, który czyni z niej swoją rację bytu. Lekarz jest jednak tylko rzecznikiem społeczeństwa, być może ponad przeciętność wrażliwym i zdecydowanym. Gdy nadchodzi śmierć, uważa się ją za przypadek, rezultat niemocy lub jakiejś niezręczności, coś, o czym trzeba szybko zapomnieć. Nie powinna zakłócać funkcjonowania szpitala, który jest instytucją

łatwiej poddającą się zakłóceniom niż inne. Śmierć musi być zatem dyskretna: „na czubkach palców". Cóż za szkoda, że Melizanda nie zmarła w szpitalu. Byłaby dobrą umierającą, rozpieszczaną przez lekarzy i pielęgniarki i zachowaliby ją we wdzięcznej pamięci. Niewątpliwie pożądane jest umieranie niepostrzeżenie dla siebie i innych.

Śmierć zbyt jawna, zbyt teatralna, zbyt hałaśliwa, nawet — i przede wszystkim — jeśli jest śmiercią godną, budzi u otoczenia emocje, które zupełnie nie dają się pogodzić z czyimkolwiek życiem zawodowym, a zwłaszcza z działalnością szpitala.

Śmierć została zatem tak zorganizowana, by można było pogodzić przypadkowe, a czasami nieuniknione zdarzenie z psychicznym bezpieczeństwem, które ma gwarantować szpital.

Personel szpitalny uściślił, co uważa za właściwy sposób umierania, *acceptable style of facing death* (Glaser i Strauss): jest to śmierć tego, kto udaje, że nie umrze. Będzie udawał tym lepiej, że sam o tym nie wie. Pozostawienie go w niewiedzy jest zatem dzisiaj jeszcze ważniejsze niż w czasach Iwana Iljicza. Jest dla niego bodźcem do wyzdrowienia, a dla sprawującego opiekę personelu warunkiem skuteczności.

To, co dzisiaj nazywamy dobrą, piękną śmiercią, jest odpowiednikiem tego, co niegdyś uważano za śmierć przeklętą, *mors repentina et improvisa*, śmierć niepostrzeżoną: „Zmarł tej nocy, w czasie snu, po prostu się nie obudził. Umarł najpiękniejszą śmiercią, jaką można sobie wyobrazić".

Taka lekka śmierć jest jednak dzisiaj z powodu postępów medycyny czymś rzadkim. Trzeba zatem jakoś sprytnie przybliżyć powolną śmierć szpitalną do *mors repentina*. Najlepszym sposobem jest niewiedza chorego. Ta strategia jest wszakże czasami zawodna z powodu jego diabolicznej umiejętności interpretowania zachowań lekarzy i pielęgniarek. Instynktownie, podświadomie zmuszają chorego, którego zdominowali i który stara się sprawić im przyjemność, do udawania niewiedzy. W pewnych wypadkach milczenie przekształca się w zmowę, w innych zaś strach przed zwierzeniem lub prośbą uniemożliwia wszelkie porozumienie.

Pasywność chorego podtrzymuje się podając mu środki uspokajające, zwłaszcza pod koniec, gdy ból nie do wytrzymania wywołuje „straszliwe krzyki", jak w wypadku Iwana Iljicza i pani Bovary.

Morfina jest skuteczna w tych momentach, lecz zaburza także świadomość, którą chory będzie odzyskiwał jedynie na krótkie chwile.

Taki jest właśnie ów *an acceptable style of facing death*. Jego przeciwieństwem jest *embarrassingly graceless dying*[21], zła śmierć, śmierć nietaktowna, nieelegancka, niedelikatna, śmierć wywołująca zamieszanie. Jest to zawsze śmierć chorego, który wie. W jednych wypadkach buntuje się on, krzyczy, staje się agresywny, w innych, które także wywołują niepokój osób sprawujących opiekę, chory akceptuje swoją śmierć, skupia się na niej, odwraca się do ściany, wykazuje brak zainteresowania światem, zrywa wszelką z nim łączność. Lekarze i pielęgniarki z kolei nie mogą pogodzić się z tą odmową, która czyni ich niepotrzebnymi i odbiera wiarę w skuteczność ich poczynań. Dostrzegają w tym zachowaniu znienawidzony obraz śmierci jako zjawiska naturalnego, a nie przypadku chorobowego, który można wyleczyć albo przynajmniej trzeba w to wierzyć.

W przypadkach, na szczęście, najpowszechniej występujących, dobrej śmierci, zaciera się granica między życiem a śmiercią. Przynajmniej jest to cel, do którego się zmierza. D. Sudnow opowiedział nam o pewnej młodej praktykantce z pewnego amerykańskiego szpitala, której nie udawało się napoić przez rurkę ciężko rannego. Wezwała na pomoc instruktorkę. Ta zaś powiedziała: „*Well, honey! Of course! He won't respond, he's been dead for twenty minutes*". (No cóż, kochanie. On już się więcej nie odezwie, bo nie żyje od dwudziestu minut.) Gdyby nie to, że młoda praktykantka dostała ataku nerwowego, można by rzec, że była to piękna śmierć, jakiej wszyscy mogliby sobie tylko życzyć[22].

W szpitalach dla ubogich korzysta się z tych niejasnych sytuacji, by wybrać najlepszy moment na dokonanie pewnych czynności: na chwilę przed zgonem zamyka się oczy zmarłym, bo wtedy łatwiej. Albo urządza się to w ten sposób, by umierali wcześnie rano, tuż przed końcem nocnej zmiany. Jest to bezceremonialne i lekceważące zachowanie w zakładach słabo nadzorowanych i nie cieszących się uznaniem, w hospicjach dla samotnych starców. Poprzez swoje wynaturzenie ujawnia ono „biurokratyzację" i formalistyczne traktowanie, *management of death*, których nie da się oddzielić od działalności szpitali i od medykalizacji śmierci i które spotykamy wszędzie. Śmierć nie należy już ani do umierającego, który nie ponosi

za nią odpowiedzialności i nie zdaje sobie z niej sprawy, ani do rodziny przekonanej o swojej niemocy. Jest zarządzana i organizowana przez biurokrację, która, mimo swojej kompetencji i humanitarności, traktuje zmarłego jako swoją własność, jako sprawę, która w imię dobra ogółu powinna sprawiać jej jak najmniej kłopotu. „Społeczeństwo w swojej mądrości wytworzyło skuteczne środki obrony przed codziennymi dramatami spowodowanymi śmiercią, by żadne emocje ani przeszkody nie zakłócały realizacji jego zadań"[23] (S. Levine i N.A. Scotch).

POWRACAJĄ OSTRZEŻENIA. APEL DO GODNOŚCI. ŚMIERĆ DZISIAJ

Tak sytuacja przedstawiała się w końcu lat pięćdziesiątych. Zmieniła się, zwłaszcza w świecie anglosaskim, w jednym, ale bardzo istotnym punkcie. Zmiana ta dotyczy niewiedzy umierającego. Postawa charakterystyczna dla początku XX w. utrzymuje się nadal we Francji. W roku 1966 przegląd „Medecine de France" opublikował rozmowę między filozofem Jankélévitchem i lekarzami J.-R. Debrayem, P. Denoix i P. Pichatem. „Kłamcą jest ten, kto mówi prawdę" — stwierdził Jankélévitch — jestem przeciwko prawdzie, zdecydowanie przeciwko prawdzie". Towarzyszy tej wypowiedzi niezwykły szacunek dla życia i jego przedłużania. „Jeśli możecie przedłużyć życie chorego o dwadzieścia cztery godziny, to warte jest to zachodu. Nie ma powodu, by mu to odbierać. Dla lekarza życie jest dobrem, niezależnie od tego, jakie ono jest: czy jest to życie słabe, czy też naznaczone chorobą".

Robert Laplane wskazuje na złożoność problemu: „Pan Denoix miał rację podkreślając, że istnieją przypadki, w których należy mówić prawdę, by ulżyć choremu. Ja twierdzę, że chory w głębi serca *nie chce konfrontacji ze swoją prawdą*, odnosi się to do większości przypadków, zdarza się jednak, że my [lekarze] też uciekamy od tej prawdy, zasłaniamy się swoim autorytetem i bawimy w chowanego. Bywają lekarze, którzy nigdy nic nie mówią. Wygodne kłamstwo przybiera bardzo często formę milczenia".

W Stanach Zjednoczonych, przeciwnie, od kilku lat obserwuje się zupełną zmianę stanowiska. Zmiana ta nie została zainicjowana przez

lekarzy, lecz raczej została narzucona przez paralekarskie środowisko psychologów i socjologów, do których przyłączyli się później psychiatrzy. Wszyscy oni kierując się współczuciem dla umierających zdecydowali się sprzeciwić zakazowi. Nie obyło się jednak bez kłopotów. Gdy przed 1959 r. H. Feifel, zapewne jako pierwszy, chciał przeprowadzić wywiady z umierającymi, władze szpitalne oburzyły się, pomysł uznały za *cruel*, *sadistic*, *traumatic*. Gdy w 1965 r. Elizabeth Kübler-Ross poszukiwała umierających, z którymi mogłaby przeprowadzić wywiad, władze szpitalne, do których się zwracała, zaprotestowały: Umierający? Przecież takich u nas nie ma! Nie mogą ich mieć w dobrze zorganizowanej i solidnej służbie zdrowia; był to głos z głębi serca.

Ten opór środowiska szpitalnego nie zdołał powstrzymać zainteresowania i współczucia kilku pionierów, którzy wkrótce utworzyli szkołę. Pierwszą jej inicjatywą była wydana w roku 1959 praca zbiorowa pod redakcją H. Feifela *The Meaning of Death*[24]. W dziesięć lat później pojawia się następne dzieło zbiorowe *The Dying Patient*, zawierające bibliografię złożoną z trzystu czterdziestu tytułów wydanych po 1955 r., i to tylko w języku angielskim, na temat „umierania", a pomijających takie sprawy, jak pogrzeb, cmentarz czy żałoba. Liczba tych prac daje pojęcie o ruchu, który poruszył niewielki świat nauk humanistycznych i w końcu przeniknął do twierdzy nauk medycznych i szpitalnictwa. Najistotniejsza rola w tym ruchu przypadła kobiecie, która była lekarzem i mimo wielu złośliwości i upokorzeń potrafiła przekonać kolegów. Była to Elizabeth Kübler-Ross, której piękna książka *Rozmowy o śmierci i umieraniu* wydana w roku 1969 wstrząsnęła Ameryką i Anglią, gdzie ukazała się w nakładzie przeszło miliona egzemplarzy[25].

Ze współczucia dla człowieka umierającego w samotności zrodził się pewien nurt, który stawiał sobie za cel poprawę warunków umierania, co chciano osiągnąć dzięki przywróceniu umierającemu odebranej mu godności.

Śmierć, usunięta poza krąg lekarskiej wiedzy, z wyjątkiem przypadków należących do medycyny sądowej, uważana za chwilowe niepowodzenie nauki, nie była sama w sobie celem badań naukowych; uznano ją za temat przynależny filozofii, a więc innemu zakresowi wiedzy. Nowe badania dążą do przywrócenia jej konkretności, ponownego wprowadzenia jej do badań medycznych, w których była nieobecna od końca XIX w.

Lekarz, który przez długi czas był, wraz z księdzem, świadkiem i zwiastunem śmierci, ma z nią do czynienia tylko w szpitalu. Lekarze praktykujący poza szpitalem nie stykają się już ze śmiercią. Obecnie lekarz, jak się sądzi, głębiej znając zagadnienie, może lepiej przygotować swoich chorych i mniej będzie skłonny uciekać w milczenie.

Pojawia się problem godności śmierci. Godność ta przede wszystkim wymaga uznania jej nie tylko za stan rzeczywisty, ale także za fakt bardzo istotny, którym nie wolno manipulować.

Jednym z warunków uznania tego faktu jest poinformowanie umierającego o jego stanie. Zarówno amerykańscy, jak i angielscy lekarze bardzo szybko ustąpili przed tym żądaniem, niewątpliwie także dlatego, że w ten sposób mogli podzielić się swoją odpowiedzialnością, która zaczęła im nieznośnie ciążyć.

Czy znajdujemy się zatem w przededniu nowej i głębokiej zmiany postawy wobec śmierci? Czy zasada milczenia stanie się prawem kaduka?

29 kwietnia 1976 r. jedna z amerykańskich stacji telewizyjnych nadała trwający około godziny film pt. *Dying*, który był szeroko komentowany, zwłaszcza w prasie, chociaż wielu Amerykanów nie chciało go oglądać i starało się go zignorować.

Realizator filmu, M. Roemer, obserwował śmierć w postindustrialnej Ameryce jak etnolog badający życie pierwotnego społeczeństwa. Wiele czasu spędził z kamerą wśród ludzi ciężko chorych na raka i ich rodzin. Dokument, który powstał w wyniku tego obcowania, jest niezwykły i wstrząsający. Lepiej niż cała literatura wydana w ciągu ostatnich lat ilustruje aktualny stan opinii.

Pewna wspólna cecha łączy cztery spośród przedstawionych przypadków i pozostaje w zgodzie z tym, co znamy skądinąd: chory i jego rodzina są bardzo szczegółowo *poinformowani* przez lekarza o chorobie i jej możliwym przebiegu.

Pierwszy przypadek sprowadza się do monologu, jaki wygłasza z ekranu młoda kobieta licząca trzydzieści-czterdzieści lat, która opowiada o chorobie i śmierci swojego męża. Oboje znali prawdę. To, że ją znali, nie tylko ich nie przeraziło, ale przeciwnie, pozwoliło im

się otworzyć i zacieśnić łączące ich więzi. Ostatnie dni były, choć może to się wydać zaskakujące, najpiękniejszymi i najszczęśliwszymi dniami w ich życiu. Czuję się tak, jakbym po upływie ponad stu lat ponownie słuchał Alberta lub Aleksandry de La Ferronays: w środku XX w. odnajduję romantyczny model pięknej śmierci.

Czwarty i ostatni przypadek ukazuje długie cierpienia sześćdziesięcioletniego ciemnoskórego pastora. Tym razem kamera wprowadza nas do jego skromnego mieszkania, poznajemy jego liczną i zgodną rodzinę: żonę, której najprostsze gesty cechuje pewne naturalne dostojeństwo wielkich tragiczek, jego zamężne i żonate dzieci, jego wnuki, jeszcze bardzo małe. Cierpi na raka wątroby. Jesteśmy razem z nim podczas badania lekarskiego, kiedy lekarz oznajmia jemu i jego żonie, że nie ma dlań ratunku: odgadujemy ich myśli, mieszaninę smutku i rezygnacji, żalu i tkliwości, a także wiary. W niedzielę znajdujemy się w kościele, widzimy pożegnanie wielebnego ze swoim parafianami, którzy przerywają jego kazanie krótkimi zaśpiewami w stylu afrykańskim. Towarzyszymy mu, gdy syn zabiera go w podróż do kraju jego dzieciństwa, na dalekie Południe, na grób rodziców. Stoimy u jego wezgłowia, gdy zbliża się śmierć, w pokoju pełnym ludzi, otoczeni przez rodzinę, dorosłych i dzieci, które podchodzą, by ucałować po raz ostatni jego zmęczoną, ale spokojną twarz. W końcu idziemy na pogrzeb, do kościoła, w którym płacząc i śpiewając cała wspólnota przechodzi przed otwartą trumną. Nie mylimy się, nie możemy się mylić — mamy tu do czynienia ze śmiercią oswojoną, znaną i publiczną.

Dwa pozostałe przypadki nie mają nic wspólnego ze znanymi lub tradycyjnymi wzorcami. Są raczej odzwierciedleniem śmierci zupełnie nowej, współczesnej, która dotyka młodych ludzi zamieszkujących *golden suburbs*, przedmieścia ludzi bogatych.

Najpierw przypadek młodej dziewczyny lat około trzydziestu, która cierpi na raka mózgu. Mieszka z matką. Ma ogoloną, zapadniętą po operacji czaszkę, jest na wpół sparaliżowana, słowa wymawia z trudnością. Ale rozmawia z nami zupełnie swobodnie, bez żadnego skrępowania, mówi o swoim życiu, o śmierci, której spodziewa się z dnia na dzień: nie boi się, musi przecież umrzeć wszystko jedno kiedy, byle tylko nieświadomie.

Zadziwia nas swoją odwagą, a jeszcze bardziej zupełnym brakiem emocji, jakby śmierć była jakimś nie mającym znaczenia drobiazgiem. Ta *mors ut nihil* przypomina *omnia ut nihil* z XVII w., z tą jednak różnicą, że *nihil* zatraciło swój tragiczny sens i stało się czymś zupełnie zwyczajnym.

Chora byłaby bardzo samotna, gdyby nie milcząca i troskliwa obecność matki; jej stan pogarsza się, choroba upodabnia ją do bezradnego małego dziecka lub zwierzątka, które karmi się łyżeczką i które umie już tylko otwierać usta. Poza porozumieniem, które łączy matkę z córką, poza ich łzami i wyznaniami rozciąga się samotność pięknych pustych domów i opustoszałych ogrodów. Nie ma nikogo, zupełnie nikogo.

Drugi przypadek ma miejsce w podobnym środowisku, dotyczy mężczyzny w tym samym wieku, który także choruje na raka mózgu, ale jest żonaty, ma dwóch kilkunastoletnich synów. Żona, bardzo przerażona (a może także skrępowana obecnością kamery), stara się nie okazywać żadnych emocji i próbuje zachowywać się trzeźwo i praktycznie. Któregoś wieczoru dzwoni do męża, który jest już w szpitalu, by poinformować go, że udało się jej nabyć miejsce na cmentarzu, mówi to tonem tak swobodnym, jakby chodziło o rezerwację miejsca w hotelu; nie wyprowadza nawet dzieci, które bawią się nadal, jakby nic nie słyszały...

W rzeczywistości jednak, zachowując te pozory, nieszczęśnica ta jest o krok od załamania. Któregoś dnia, nie mogąc już tego znieść, idzie do lekarza — wraz z nią kamera — by mu wykrzyczeć swój bunt: jej mąż, zbyt osłabiony, zupełnie zobojętniał i nie bierze już udziału w sprawach rodzinnych. Poza tym ciągnąca się w nieskończoność choroba nie pozwala jej ponownie wyjść za mąż, dać innego ojca dzieciom, jutro zaś może już być na to za późno! Domyślamy się, czego sobie życzy, a czego nie chce słyszeć lekarz.

W ostatnich sekwencjach raz jeszcze widzimy chorego, który po ostatniej szpitalnej kuracji wrócił do swego pięknego domu i ogrodu i zamknął się w ciszy, której już nie porzuci. Nie ma tu łączności istniejącej między matką i córką z poprzedniego przykładu. Samotność jest zupełna.

Nowym faktem, który ukazuje ten film, jest nie tyle ta samotność,

ile chęć przybliżenia ludziom spraw związanych ze śmiercią, mówienia o nich w sposób naturalny zamiast ukrywania ich. W rzeczywistości jednak różnica jest mniejsza, niż mogłoby się wydawać, ta otwartość służy temu samemu celowi, co wypływające z zakazu milczenie: chodzi o zdławienie emocji, znieczulenie bólu. I tak oto bezwstyd *Dying* zdaje się bardziej skuteczny niż wstydliwość wynikająca z zakazu. Bardziej skutecznie niszczy on wszelkie możliwości wzajemnego kontaktu, zapewniając najpełniejszą izolację umierającego. Dwie bliskie sobie w rzeczywistości postawy wyrażają niepokój wywołany stałą obecnością śmierci w świecie, który zwalcza zło fizyczne, dolegliwości i chorobę w wieku XX (lub XXI). Śmierć powinna była odejść wraz ze złem, z którym w wierzeniach zawsze ją łączono, i z kolei też zniknąć: ona jednak wciąż trwa i wcale się nie wycofuje. Jej trwanie wydaje się zatem jakimś skandalem, do którego można się ustosunkować w dwojaki sposób. Można się posłużyć zakazem, który polega na traktowaniu jej w taki sposób, jakby nie istniała, wygnać ją z życia codziennego. Inny sposób ukazuje *Dying*: zaakceptować ją jako pewien fakt techniczny, ale jednocześnie sprowadzić do wymiarów sprawy mało ważnej, równie pospolitej, jak potrzebnej.

Tymczasem jednak, nawet w tym ostatnim przypadku, pojawiają się opinie, że status umierającego przedstawiony w *Dying* stał się nie do zniesienia wskutek zbanalizowania. Należy uczynić go możliwym do zniesienia, a osiągnąć można to bądź przywracając naturalną godność, godność właściwą Melizandzie, bądź też dzięki przygotowaniu chorych, którego trzeba uczyć i którego właśnie uczy E. Kübler-Ross na uniwersytecie w Chicago. Studenci mogą tam słuchać i obserwować, sami nie będąc widziani — znajdują się bowiem za lustrem pozbawionym podlewu — umierających, którzy wyrazili na to zgodę i którzy wraz z ludźmi dobrego serca i wiedzy, nowymi nauczycielami umierania, radzą nad swoim stanem.

Udało się w ten sposób osłabić pewne następstwa przejścia śmierci w świat techniki, nie poradzono sobie jednak ze wszystkimi trudnościami.

We współczesnym sporze idei ci, których takie ulgi nie zadowalają i którzy w końcu je odrzucają uważając za dwuznaczne kompromisy, dochodzą do protestu przeciw medykalizacji społeczeństwa. Jest to przypadek Ivana Illicha, który miał odwagę wyciągnąć wszystkie

wnioski ze swego rozumowania. Medykalizacja śmierci jest według niego partykularnym, ale szczególnie znaczącym i poważnym przypadkiem powszechnej medykalizacji. Udoskonalenie umierania może się według niego dokonać tylko dzięki demedykalizacji śmierci, a tym samym całego społeczeństwa [26].

Ale Ivan Illich to przypadek odosobniony. Dyskusja, którą zapoczątkował w 1959 r. Feifel, ograniczyła się do kręgów inteligenckich, dość znacznych zresztą i od czasu do czasu obejmujących szerszą publiczność, która w tych nieczęstych sytuacjach ujawnia swój niepokój i niepewność.

Bardzo znaczące jest przy tym, że ponowne podjęcie dyskusji na temat śmierci w niczym nie zmieniło woli społeczeństwa, aby odrzucać jej rzeczywisty obraz. Dysponuję bardzo niedawnymi przykładami świadczącymi o upartym odrzucaniu żałoby. Pewna młoda Europejka, zamieszkała w Stanach Zjednoczonych, która straciła nagle matkę, wyjechała, by pochować ją w ojczyźnie; oszołomiona i pełna bólu, wróciła najszybciej jak mogła do męża i dzieci. Pragnęła towarzystwa ludzi, ale nikt do niej nie dzwonił. Podobnie jak bratowa G. Gorera została poddana kwarantannie: jest to żałoba na opak, postawa niezwykła w społeczeństwie, skłonnym do współczucia i zawsze będącym do dyspozycji.

Pragnie się udoskonalić warunki umierania w szpitalu i chętnie się o tym mówi, pod warunkiem jednak, że śmierć nie opuści jego murów. Istnieje jednak luka w tym szczelnym zmedykalizowanym pierścieniu, przez którą życie i śmierć, tak starannie oddzielone, mogłyby się prześliznąć i połączyć ze sobą na fali powszechnego wzburzenia. Jest to sprawa eutanazji i możliwości przerywania lub przedłużania zabiegów podtrzymujących życie.

Dzisiaj nikt jeszcze nie czuje się naprawdę osaczony przez własną śmierć. Jednakże naszkicowany przez Épinala popularny obraz umierającego z ciałem najeżonym rurkami, podłączonego do sztucznego płuca, zaczyna przebijać pancerz zakazów i budzić długo sparaliżowaną wrażliwość. Może poruszona tym opinia społeczna podejmie temat z równą żarliwością, jaką wykazała się w innych bataliach o życie, zwłaszcza gdy chodziło o sztuczne przerywanie ciąży. Wiele by się wtedy zmieniło. To właśnie sugeruje Claudine Herzlich: „Czy będziemy świadkami ponownego, na szerszą skalę, podjęcia problematyki śmierci,

nie ograniczającego się tylko do kręgu specjalistów, lecz dającego być może początek ruchom społecznym, równie znaczącym jak te, które zrodziła sprawa sztucznego poronienia? [...] Wiemy już dzisiaj, że przynajmniej w niektórych przypadkach (Franco, Karen Ann Quinlan) ludzie umierają (lub nie) dlatego, że podjęto (w szpitalu) decyzję, że nadszedł już ich czas. Czy będą mogli domagać się śmierci, gdy sami zechcą?" [27]. Nic jeszcze w tej sprawie nie wiadomo, ale jest rzeczą znamienną, że sprawę można było tak postawić. Najnowszy model śmierci wiąże się z medykalizacją społeczeństwa, tzn. z pewną cząstką społeczeństwa przemysłowego, gdzie możliwości techniki przyjęto najlepiej i gdzie nikt ich nie próbował zakwestionować. Po raz pierwszy doszło do podważenia bezwarunkowej dobroczynności tych możliwości. I właśnie w tym zakątku świadomości zbiorowej mogłoby dojść do zmiany współczesnych ludzkich postaw.

GEOGRAFIA ŚMIERCI ODWRÓCONEJ

Opisaliśmy wzorzec śmierci odwróconej i jego kolejne postępy w czasie. Ma on jednak także swoją przestrzeń geograficzną oraz społeczną.

Jego prehistoria sięga europejskiego i kosmopolitycznego społeczeństwa mieszczańskiego schyłku XIX w., do którego mimo swej etnicznej odrębności należała szlachta rosyjska. I dlatego właśnie odnaleźliśmy ów wzorzec u Tołstoja. Dzisiaj model śmierci odwróconej nabrał wyrazistości w Stanach Zjednoczonych i w Anglii XX w. Tam też się zakorzenił znajdując najdogodniejsze warunki rozwoju.

Europa kontynentalna stanowi natomiast bastion oporu, w którym przetrwały dawne postawy. Od dziesięciu albo dwudziestu lat model śmierci odwróconej wykroczył poza swoją kolebkę i ogarnął szerokie obszary śmierci tradycyjnej i romantycznej. Interesujące może być nakreślenie obecnej granicy: zdobyta została znaczna część północno-zachodniej Europy. *Funeral homes* na wzór amerykański pojawiają się nawet na śródziemnomorskim wybrzeżu Francji.

Na pewnych obszarach rodzimej strefy śmierci odwróconej, w czasach gdy Gorer przeprowadzał swoją ankietę, zakaz jeszcze nie obowiązywał: w prezbiteriańskiej Szkocji zwłoki zmarłego w szpitalu

zawsze przenosi się do domu, aby urządzić tradycyjny pogrzeb. To zaś świadczy, że mylnie uważalibyśmy model anglosaski za model protestancki, który przeciwstawiał się tradycyjnym wzorom katolickim.

Przestrzeń społeczna jest zarysowana równie precyzyjnie, jak geograficzna. Ankieta Gorera z 1963 r. wykazała jej mieszczański lub związany z *middle class* charakter, natomiast żałoba częściej była noszona w środowisku robotniczym.

W Stanach Zjednoczonych badania przeprowadzone przez uniwersytet w Chicago dotyczące zwłaszcza znaczenia śmierci, a skomentowane przez J.W. Rileya [28], również wykazały znaczne zróżnicowanie zależne od warstwy społecznej. Tradycyjny obraz *requies*, odpoczynku, który, jak sądzono, był już przebrzmiały, wybrało 54% ankietowanych. W 1971 r. w ankiecie przeprowadzonej przez pismo „Psychology Today" wśród czytelników należących do amerykańskiej liberalnej inteligencji, takiego samego wyboru dokonało jedynie 19% ankietowanych. O różnicy między dwiema liczbami zadecydowała klasa robotnicza.

Innym tematem, którego dotyczyła chicagowska ankieta, była czynna albo bierna postawa wobec śmierci. Bardzo łatwo wyróżnić tu dwie kategorie: najbogatsi i najlepiej wykształceni są zarazem aktywni (sporządzają testamenty, ubezpieczają się na życie) i nie zainteresowani (podejmują pewne kroki, by zabezpieczyć rodzinę, ale to pozwala im zapomnieć o śmierci). Przedstawiciele klas niższych natomiast wahają się przed podjęciem kroków związanych ze swoim odejściem: są bierni i zrezygnowani, lecz śmierć jest dla nich czymś obecnym i poważnym, czymś, co nie zależy od tego, czy się ją zaakceptuje lub nie: rozpoznajemy pewne cechy „dawnej śmierci".

Taka repartycja geograficzna i społeczna pozwala na ustalenie pewnych współzależności. Znamienne, że kolebka współczesnego zakazu pokrywa się w przestrzeni ze strefą *rural cemetery*, i odwrotnie, ośrodek oporu odpowiada zakresowi zurbanizowanych cmentarzy, na których monumentalne grobowce, niekiedy wieczorem oświetlane, stoją w alejach jeden przy drugim jak domy przy ulicach. Za tą opozycją skrywają się dwie różne postawy wobec natury: egzystencjalna i quasi-ludowa. Wiejskie cmentarze są świadectwem pewnego religijnego stosunku do natury, cmentarze miejskie świadczą zaś o obojętności. Na religijną i moralną praktykę krajów kultury angielskiej

znaczący wpływ wywarła pewna mglista, ale silna wiara w ciągłość i dobro natury, co przyczyniło się do upowszechnienia idei głoszącej, że cierpienie, nieszczęście i śmierć powinny i mogą zostać wyeliminowane.

Zachodzi także druga współzależność między geografią śmierci odwróconej a geografią tego, co można by nazwać drugą rewolucją przemysłową, tzn. rewolucją „białych kołnierzyków", wielkich miast i wyrafinowanej techniki. Pewien pozytywista osiemdziesiątych lat ubiegłego wieku użył terminu „szczęśliwy industrializm" na określenie i potępienie hedonistycznego odrzucenia śmierci, które niejako zapowiadało połowę XX stulecia. Zwolennicy Saint-Simona i pozytywiści przeczuwali związek między postępem techniki, wzrostem dobrobytu i maksymalnym eliminowaniem śmierci z życia codziennego, ale w owych latach związek ten był teoretyczny bądź ujawniał się tylko w zupełnie odosobnionych i wyjątkowych przypadkach i trzeba było doprawdy wielkiej przenikliwości, by go dostrzec.

Stał się bardziej oczywisty w czasie, gdy zaczęły rosnąć wpływy techniki, nie tylko w przemyśle i produkcji, ale także w całym życiu publicznym i prywatnym pierwszego trzydziestolecia XX w., a trochę wcześniej w Stanach Zjednoczonych. Wielką popularnością cieszyła się idea, że nie ma już właściwie żadnych granic, których nie mogłaby przekroczyć technika — ani w człowieku, ani w naturze. Technika odbiera śmierci coraz to nowe obszary, jakby miała ją w ogóle unicestwić. Strefa śmierci odwróconej pokrywa się z obszarem, na którym najbardziej wierzy się w skuteczność techniki i jej mocy przekształcenia człowieka i natury.

Nasz dzisiejszy model śmierci narodził się zatem i rozwinął tam, gdzie wiara w naturę, która mogłaby wyeliminować śmierć, została zastąpiona wiarą w technikę, która miałaby zastąpić naturę i tym pewniej wyeliminować śmierć.

PRZYPADEK AMERYKAŃSKI

Uwzględniając same tylko postawy wobec śmierci stwierdzimy, że ustanowiona tym sposobem strefa kulturowa nie jest jednorodna, nawet w swojej anglosaskiej kolebce. Istnieje wielka różnica między Anglią a Stanami Zjednoczonymi.

W Anglii celem było zupełnie usunięcie śmierci z widocznej powierzchni życia: kasowana żałoba, uproszczenie uroczystości pogrzebowych, kremacja i rozrzucanie popiołów. Pewne resztki dawnego obyczaju przetrwały w prezbiteriańskiej Szkocji, wśród rzymskich katolików i ortodoksyjnych Żydów oraz nielicznych jednostek uważanych za dziwaczne (odnajdujemy je w relacjach Lily Pincus). Ogólnie jednak cel został osiągnięty. Śmierć została usunięta dokładnie i całkowicie wyeliminowana.

W Stanach Zjednoczonych oraz w Kanadzie to wyeliminowanie śmierci jest mniej radykalne; śmierć niezupełnie zniknęła z miejskiego krajobrazu. Nie dlatego, że można jeszcze spotkać coś, co przypomina dawny kondukt pogrzebowy, ale dlatego, że wielkie szyldy bez skrępowania umieszczają na ulicach słowa, które zdawały się zakazane: *funeral home*, *funeral parlour*.

W Ameryce odbywało się to tak, jakby jedna część jej kultury kazała niszczyć wszelkie ślady śmierci, druga zaś dbała o ich zachowanie i pozostawiała śmierć na dosyć dobrze jeszcze widocznym miejscu. Pierwszy nurt, już nam znany, sami bowiem dokonaliśmy jego analizy, podsyca we współczesnym świecie zakaz śmierci oraz jej lekceważenie. Drugi, jak zobaczymy, to po prostu dawny, ale przekształcony nurt romantyczny: twoja śmierć.

Należało znaleźć pewien kompromis godzący te dwie sprzeczne tendencje. Podzielono między nie czas śmierci. Zakaz rządzi, jak w Anglii, aż do zgonu włącznie i nabiera mocy po pogrzebie, czego oznaką jest zniesienie żałoby. Ale między śmiercią a pogrzebem zakaz nie obowiązuje i mamy do czynienia ze starym rytuałem, trudnym skądinąd do rozpoznania po licznych przeróbkach, tak zresztą zmieniony, że zmylił nawet tak przenikliwych obserwatorów, jak R. Caillois[29] czy tradycjonalistów pokroju E. Waugha (*Drodzy nieobecni*). Dostrzegali w nim jedynie przejaw nowoczesności, podczas gdy jest on tam jedynie werniksem nałożonym na stare malowidło.

Analiza amerykańskich zwyczajów pogrzebowych nie nastręcza trudności, ponieważ uroczystości pogrzebowe stały się przemysłem, a kierujący nim *funeral directors* chętnie udzielają informacji. Ich uwagi przytoczyła wiernie, aczkolwiek krytycznie, J. Mitford w książce *The American Way of Death*[30]. Czytając je widzimy, że wywodzą się

bezpośrednio z literatury pocieszenia połowy XIX w., którą analizowaliśmy w rozdziale dziesiątym, *Piękne śmierci*, w naszej książce *Człowiek i śmierć*[31], opierając się na pracy zbiorowej pod redakcją D. E. Stannarda *Death in America* oraz na przyczynku do tej książki A. Douglas. *Funeral directors* zajęli miejsce pastorów.

Weźmy np. trumnę. Kiedyś nie przywiązywano do niej uwagi, poza bardzo wyjątkowymi przypadkami, jak niby antropomorficzne trumny angielskie z końca XVI w., trumny-sarkofagi Habsburgów w Wiedniu, zawsze z ołowiu, oraz siedemnastowieczne polskie trumny, czasem z portretami trumiennymi. Dodajmy, że ołowiane trumny to przeważnie zwykłe skrzynie, które miały zapewnić lepszą konserwację i ułatwić transport na duże odległości, nie troszczono się zaś o wartości estetyczne.

Jedna z książek, do których sięga Ann Douglas, nosi tytuł *Agnes and the Key of the Little Coffin by Her Father* (Boston 1857)[32]. Tytułowa *little coffin* nie jest zwyczajną trumną. Trumnom dzieci nie nadaje się już zwykłych geometrycznych form. „Przypominają — pisze nasz autor — coś innego niż trumnę, ale nie to, co nie przypomina w jakikolwiek sposób trumny". Mają ładny wygląd: „Na pewno chcielibyście mieć model tego rodzaju wśród innych rzeczy w waszym domu". Zamyka się ją na klucz — nie zaś na te okropne śruby z nakrętkami. Nie wykonuje się jej z drewna, lecz z metalu. Krótko mówiąc, trumna ta nazywa się wciąż *coffin*, ale jest to już rzeźbiona i zdobiona skrzynia, *casket*.

Dawna trumna była elementem tradycyjnego makabrycznego arsenału zarówno wśród purytanów, jak i katolików, obok szkieletu, trupiej czaszki, kosy, klepsydry i łopaty grabarza. Pełniła rolę *memento mori*. Ten jej symbolizm stał się nie do zniesienia w świecie, w którym śmierć miała przestać być czymś strasznym, natomiast miała się stać czymś pięknym i fascynującym.

Z drugiej strony luksus nowej trumny, *casket*, był odpowiedzią na pospolitość grobu, który zredukowano do małej płyty z kamienia lub jeszcze mniejszej z brązu, umieszczanej na cmentarzach i trawnikach zastępujących *rural cemeteries*. Trumna ma być dzisiaj dziełem sztuki, jak niegdyś grobowiec. Nie należy się już smucić śmiercią.

Tak więc postawa romantycznego XIX w. jest zwiastunem postawy technicznego XX w., z tym że jeszcze się kojarzy ze smutkiem żywych:

żałoba wtedy jeszcze nie była w sprzeczności z upiększaniem śmierci szczęśliwej. Szczęśliwi byli zmarli, nieszczęśliwi zaś żyjący, którym odebrano ukochane istoty i którzy muszą z utęsknieniem wypatrywać dnia, kiedy połączą się z nimi na wieki.

W tym samym mniej więcej czasie zaczęto ponownie balsamować zwłoki. Jeśli dobrze interpretuję to, co pisze J. Mitford[33], balsamowanie było często stosowane podczas wojny secesyjnej, gdy trzeba było odesłać w ojczyste strony zwłoki zabitych żołnierzy, gdyż zamożne rodziny nie wyrażały już zgody na zbiorowe mogiły na polu bitwy. Balsamowanie umożliwiało, jak w średniowieczu, przewożenie ciała. Dowiadujemy się, że niejaki Thomas Holmes — za opłatą wynoszącą sto dolarów od zwłok — zabalsamował w ciągu czterech lat cztery tysiące dwudziestu ośmiu żołnierzy. Można przypuszczać, że balsomowanie było pewnym sposobem umożliwiającym nie tylko transport, ale również uczczenie szczątków ukochanej istoty i że praktykowano je także po wojnie, gdyż społeczeństwo to było bardzo przywiązane do swoich zmarłych i pragnęło ciągłego z nimi kontaktu.

Ten kult umocniła jeszcze wojna secesyjna, pierwsza z wielkich masakr współczesności. By zaspokoić powstałe w związku z nią potrzeby, trzeba było stworzyć nową gałąź przemysłu. Sprawy związane ze śmiercią zajmowały tak poczesne miejsce w życiu uczuciowym pod koniec XIX w., że stały się najbardziej poszukiwanym i przynoszącym największe zyski towarem. Jest to zjawisko powszechne w całym świecie zachodnim. We Francji zakłady pogrzebowe wyparły płaczki, bractwa i prowizorów *ancien regime*'u. Działały jednak bardziej dyskretnie niż ich odpowiednicy po tamtej stronie Atlantyku (dyskrecja ta nie uszczuplała jednak ich dochodów); w Stanach Zjednoczonych zakłady pogrzebowe bardziej otwarcie sięgnęły po krzykliwe metody handlowe wraz z ich konkurencją i reklamą. I tak w 1965 r. w nowojorskich autobusach można było przeczytać ogłoszenie zachwalające usługi jednej z tych firm i zachęcające pasażerów do korzystania z nich.

Pod koniec XIX w. doszło do zmiany charakteru tego zawodu. Pierwsi przedsiębiorcy, *undertakeres*, byli niewątpliwie rzemieślnikami zapewniającymi transport i dostarczającymi wykonane przez siebie trumny lub też zajmowali się wynajmowaniem karawanów. Później stali się wielkimi ludźmi interesu, *funeral directors*, o których już była

mowa. Jednakże w pełni kontrolując rynek śmierci, jak każdy inny rynek handlowy i stosując kapitalistyczne obyczaje, od początku uznali się za swego rodzaju kapłanów czy też lekarzy, którzy muszą pełnić pewną funkcję natury moralnej. National Funeral Directors Association od chwili powstania w 1884 r. przyjęło pewien kodeks deontologiczny[34], który stwierdzał, „iż żaden inny zawód poza *funeral director*, oprócz stanu kapłańskiego, nie posiada tak wysokiego stopnia moralności, który w jego wypadku jest czymś niezbędnym. Tylko na wzniosłych zasadach moralnych można polegać".

Jak widzimy, *funeral directors* zastąpili po prostu pastorów i autorów ksiąg pocieszenia analizowanych przez A. Douglas. Kontakty z zaświatami pozostawili spirytystom, a sami zajęli się realnymi ceremoniami będącymi wyrazem chęci przedłużenia obecności zmarłych. Kościoły, nawet protestanckie, doszły do wniosku, że zmarli zajmują zbyt poczesne miejsce w religijnej uczuciowości wiernych. Wykorzystali to *funeral directors*: wślizgnęli się na miejsce księży, by wyzyskać nie zaspokojone potrzeby duchowe.

Potem z dużym sprytem zastosowali zalecenia psychologów zajmujących się problemem żałoby, którzy od czasów Freuda kładli, jak wiemy, nacisk na naturalną potrzebę żałoby i zbiorowego pocieszenia, jakiego odmawiano pozostającym przy życiu w mieszczańskim społeczeństwie, zamieszkującym wielkie miasta. *Funeral directors* zastąpili uchylające się od obowiązku społeczeństwo. Zapragnęli być *doctors of grief*, lekarzami bólu, a ich powołaniem miała być *grief therapy* (terapia bólu). Przypadło im łagodzić ból rodzin dotkniętych żałobą. Przenieśli żałobę z życia codziennego, z którego została wyeliminowana, na czas ceremonii pogrzebowej, w ramach której jeszcze ją dopuszczano.

To skłoniło ich do urządzenia specjalnego miejsca, całkowicie związanego ze śmiercią, która nie była już wstydliwą i potajemną śmiercią szpitalną, lecz czymś jawnym i uroczystym. Kościół nigdy nie był miejscem śmierci. Zmarli bywali w nim i czasami zostawali, co zresztą irytowało stojących na straży czystości wiary księży. Jego pierwszym i najważniejszym przeznaczniem był kult Boga, dopiero drugim przyjmowanie wspólnoty wiernych w momentach dla niej przełomowych, na drodze życia i śmierci.

Laicka przestrzeń zarezerwowana dla śmierci nazywa się *funeral*

home, funeral parlour. W ten sposób odciążono księży, rodzinę, lekarzy i pielęgniarki, zdjęto bowiem z nich odpowiedzialność za śmierć w kościele, domu i szpitalu. Zapewniono jej miejsce, w którym dalej okazuje się jej względy, których odmawiało społeczeństwo, a które z oporami świadczył Kościół. Taki dom śmierci może stać w sąsiedztwie cmentarza, jak w Los Angeles. Cmentarze są w Stanach Zjednoczonych własnością prywatną, należą do stowarzyszeń nie nastawionych na czerpanie zysków, jak kościoły, lub też do przedsiębiorstw handlowych. Istnieją również cmentarze komunalne, ale często są jeszcze zarezerwowane dla ubogich.

Funeral home nie musi się ukrywać. Jego nazwa jest dobrze widoczna. Czasami przy wjeździe do jakiegoś miasta lub do dzielnicy wielki afisz z „podobizną" dyrektora reklamuje jego usługi.

W ciągu ostatnich dziesięcioleci nastąpiła na tym obszarze zmiana obrzędowości, która dokonała się pod wpływem panujących idei, ale nie zatraciła jednak ducha wieku XIX.

Zachowano różne dziewiętnastowieczne zwyczaje (takie jak *casket*, balsamowanie, odwiedzanie zmarłego), do których dodano zwyczaje nowsze, przyniesione przez nowych emigrantów z basenu Morza Śródziemnego i z kręgu kultury bizantyjskiej, jak np. obyczaj niezasłaniania twarzy zmarłego aż do momentu złożenia go w ziemi, co ułatwiają sprzedawane rodzinie bardzo pomysłowe trumny z otwieraną górną częścią wieka. Wszystkie te zwyczaje dostosowano jednak do wymogów czasów, w których śmierć przestała być piękna i teatralna, a stała się niewidoczna i nierzeczywista.

Wszystko skoncentrowało się teraz na odwiedzinach zmarłego: *viewing the remains*. Często zwłoki wystawia się po prostu w pomieszczeniu w *funeral home* zupełnie jak w domu i bliscy przychodzą, by zgodnie z dawnym obyczajem spojrzeć nań, tyle, że miejsce się zmieniło. Czasami pokazuje się go w takim otoczeniu, jak gdyby jeszcze żył, przy biurku, w fotelu, z cygarem w ustach. Jest to obraz karykaturalny, częściej spotykany w kinie lub w literaturze niż w rzeczywistości. Nawet jednak, jeśli się nie uwzględni tych szczególnych i mało reprezentatywnych przypadków, widać, że *mortician* dąży do usunięcia wszelkich oznak śmierci, do takiej charakteryzacji zmarłego, która czyni zeń prawie żywego.

Bardzo ważne jest bowiem stworzenie pozorów życia. Pozwala to odwiedzającemu pokonać odrazę, zachować się bez zarzutu wobec samego siebie i w głębi duszy czuć się tak, jakby zmarły żył jeszcze i nie istniały żadne powody, by się do niego nie zbliżać. W ten sposób można obejść zakaz.

Celem balsamowania jest zatem nie tyle zachowanie i uczczenie zmarłego, ile podtrzymanie przez jakiś czas pozorów życia, aby dzięki temu oszczędzać żywych.

Podobna chęć pogodzenia tradycji śmierci z zakazami wydawanymi przez życie przyświecała właścicielom takich cmentarzy, jak Forest Lawn (Los Angeles). Cmentarz pozostawał tym, czym był w XIX w., spokojnym i poetycznym miejscem, gdzie spoczywają zmarli i gdzie się ich odwiedza, pięknym parkiem, po którym człowiek spaceruje i styka się z naturą. Poza tym uczyniono z niego miejsce, gdzie rozwija się zwykłe życie, różnorodna ludzka działalność, i jednocześnie muzeum, centrum handlu dziełami sztuki i pamiątkami, a także teren, na którym odbywają się różne pogodne i radosne uroczystości, chrzty i śluby.

Wynajęcie *funeral home*, przygotowanie ciała i wszystkie akcesoria są drogie i ich sprzedaż zapewnia znaczne zyski temu dobrze zorganizowanemu przemysłowi. Sytuacja ta budzi dzisiaj wiele protestów, i to nie tylko w Stanach Zjednoczonych. Mówi się o czerpaniu zysków ze śmierci i bólu, a także przesądów i próżności.

W żywych obrazach z *funeral parlour* dostrzeżono skutki systematycznego eliminowania śmierci w społeczeństwie, które ceni technikę i pragnie szczęścia. Nie zawsze jednak rozumiano, że te na pozór futurystyczne obrzędy zawierały wiele elementów tradycyjnych, jak np. odwiedzanie zmarłych czy grobów na cmentarzach. W społeczeństwie, które odrzuciło śmierć, połowa zmarłych w jednym roku 1960, miała zamówione za życia nagrobki (o czym zresztą, podobnie jak o podpisaniu polis asekuracyjnych, bardzo szybko potem zapomnieli). *Funeral directors* obawiają się oczywiście, że jak w Anglii, w Ameryce upowszechni się zwyczaj palenia zwłok, co jest operacją znacznie mniej, z ich punktu widzenia, opłacalną, ale ich stanowisko znajduje jednak oparcie w nastawionej niechętnie do palenia zwłok opinii publicznej.

Makijaż i pozorowanie życia, te najśmieszniejsze i najbardziej

irytujące szczegóły amerykańskiego obrządku, są wyrazem oporu tradycji romantycznych wobec nacisku dzisiejszych zakazów. Przedsiębiorcy wykorzystali tylko ten opór z korzyścią dla siebie i przedstawili pewne rozwiązania rynkowe, których dziwaczność przypomina pewne francuskie projekty z XIX w.

Ich przeciwnicy, jak J. Mitford i amerykańska inteligencja, zaproponowali zreformowanie uroczystości pogrzebowych mające doprowadzić do ich uproszczenia i jednoczesnego przezwyciężenia tradycyjnych i szkodliwych przeżytków, a także wyeliminowania czerpiących z tego zyski spekulantów. Źródłem inspiracji nie są dla nich żadne dawne obrzędy religijne, lecz współczesny model angielski, który jest najbardziej radykalną wersją śmierci odwróconej; chodzi im o upowszechnienie zwyczaju kremacji zwłok oraz o sprowadzenie ceremonii społecznej do *memorial service*. W czasie *memorial service* nie ma zwłok, dochodzi do spotkania rodziny i przyjaciół zmarłego, aby wygłosić przemówienie na jego cześć, pocieszyć rodzinę, snuć rozważania filozoficzne i niekiedy odmówić modlitwy.

Także kościoły ze swej strony podejmują próby stworzenia pewnych kompromisowych rozwiązań regulujących to, co zostało wypaczone przez ekstrawaganckie propozycje rynkowe. Księża dzielą z niewierzącymi intelektualistami z Memorial Associations nieufność wobec przesądów dotyczących ciała, jak i zbyt realistycznej wizji zaświatów. Odrzucają sentymentalizm, uznając go za nierozumny i niechrześcijański, który okazał się jednak na tyle silny, by nie pozwolić zginąć przemysłowi pogrzebowemu.

Model śmierci odwróconej wkracza obecnie do Francji w swojej amerykańskiej odmianie. Obok cmentarzy wznosi się „domy pogrzebowe", które chce się upodobnić do zwykłych domów i których cechą wyróżniającą jest cichutkie buczenie urządzeń klimatyzacyjnych, co różni je od pełnych gwaru odpowiedników amerykańskich. W północno-zachodniej Europie rozpowszechnia się natomiast odmiana angielska, coraz częściej stosuje się kremację.

W jednym przypadku społeczeństwo przypisuje śmierci tylko jedno miejsce: — szpital, w drugim — dwa takie miejsca: — szpital i dom zmarłych.

PRZYPISY

[1] Zob. L. Tołstoj, *Trzy śmierci*, tłum. E. Słobodnikowa, w: *Opowiadania i nowele*, Wrocław, Ossolineum 1985.

[2] Zob. M. Twain, *Was it Heaven? or Hell?* (*«You Hold a Lie?»*), w: *The Complete Short Stories of Mark Twain*, New York, s. 474-491.

[3] Zob. L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, w: *Opowiadania i nowele* (dalej powoływane są cytaty odpowiednio ze s.: 279, 279-280, 281, 282, 283-284, 285, 287, 288, 289, 290, 299, 316, 252, 320).

[4] Zob. Nicolas Guittard *Journal d'un bourgeois de Paris sous la Révolution*, R. Aubert (wyd.), Paris 1974.

[5] B. Ribes, *Éthique, science et mort*, „Études", listopad 1974, s. 494, cyt. za: P. Ariès w *Essais sur la histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil 1975, s. 208.

[6] G. Flaubert, *Pani Bovary*, tłum. A. Micińska, Warszawa, PIW 1971, rozdz. 8, cz. 3, s. 247-249, 253 (dalej powoływane są cytaty odpowiednio z s. 253, 249) — *przyp. red.*

[7] G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, New York, Donbleday 1965.

[8] V. Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flamarion 1966, s. 229.

[9] Ibid., s. 202.

[10] Zob. L. Witzel, „British Medical Journal" 1975, nr 2, s. 82.

[11] Zob. B. G. Glaser, A.L. Strauss, *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine 1965; P. Ariès, *Essais*, s. 173.

[12] Zob. G. Gorer, *Death, Grief and Mourning*, zob. także P. Ariès, *Essais*, s. 180-189.

[13] „Psychology Today", czerwiec 1971, s. 43-72.

[14] Zob. *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Quebec, Presses d'université Laval 1972, s. 29.

[15] G. Gorer, *Death, Grief and Mourning*, s. 128.

[16] Zob. C. M. Parkes, *Bereavment Studies of Grief in Adult Life*, New York, International Universities 1973; L. Pincus, *Death in Family*, New York, Vintage Books 1974.

[17] Zob. H. de Campion, *Mémoires*, M. Fumaroli (red.), Paris 1967, Mercure de France.

[18] Zob. Rees, Lutkins, *Morality of Bereavment*, „British Medical Journal" 1967, nr 4, s. 13-16, komentarz: L. Lasagna w *The Dying Patient*, O.G. Brim (red.), New York, Russel Sage Foundation 1970, s. 80.

[19] Zob. S. Harsenty, *Les survivants*, „Esprit", marzec 1976, s. 478.

[20] Zob. R. S. Morrison w *The Dying Patient*.

[21] Zob. B. G. Glaser, A.L. Strauss, *Awareness of Dying*.

[22] Zob. *The Dying Patient*, s. 207.

[23] Ibid., s. 214.

[24] Zob. *The Meaning of Death*, H. Feifel (red.), New York, Mc Graw Hill 1959.

[25] Zob. E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżal-Nowicka, Warszawa, „Pax" 1979; L.-V. Thomas, *L'antropologie de la mort*, Paris, Payot 1975.

[26] Zob. I. Illich, *Le némésis medicale*, Paris, Seuil 1975.

[27] C. Herzlich, *Le travail de la mort*, „Annales ESC" 1976, nr 1, s. 214.

[28] Zob. *The Dying Patient*.

[29] Zob. R. Caillois, *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris, Perrin 1951.

[30] Zob. J. Mitford, *The American Way of Death*, New York, Simon and Schuster 1963.

[31] Zob. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa, PIW 1989, rozdz. 10: *Czas pięknych śmierci*, s. 401-464 — *przyp. red.*

[32] Zob. A. Douglas w *Death in America*, D.E. Stannard (red.), s. 61.

[33] Zob. J. Mitford, *The American Way of Death*, s. 200-201.

[34] Ibid., s. 233.

PHILIPPE ARIÈS

Pięć wariacji na cztery tematy

We wstępie do *Essais sur l'histoire de la mort* opowiedziałem, jak stopniowo dokonałem wyboru i sporządziłem (bez pretensji do wyczerpania materiału) pewne zespoły dokumentów: literackich, liturgicznych, testamentowych, epigraficznych i ikonograficznych... Nie korzystałem z nich oddzielnie i kolejno, by potem dokonać jakiegoś ogólnego podsumowania, lecz przyglądałem się im równocześnie, posługując się pewnym zestawem pytań, które nasunęły się po pierwszych sondażach: postawiłem hipotezę, sformułowaną już wcześniej przez Edgara Morina, że istnieje pewna relacja między postawą wobec śmierci a świadomością własnej osoby, stopniem rozumienia bytu czy, mówiąc prościej, swojej indywidualności. I właśnie ta myśl wiodła mnie przez enigmatyczny i zwarty gąszcz dokumentów: ona wytyczyła mi szlak, którym podążałem aż do końca. Dzięki tak postawionym pytaniom dane zgromadzone w tym zbiorze nabrały kształtu i sensu, ułożyły się w pewien ciąg i stały się logiczne. Korzystając z tego klucza udało mi się rozszyfrować przesłanki, które inaczej byłyby nieczytelne i niespójne, między którymi nie występowałyby żadne związki.

W niedużej, wydanej w USA książce *Western Attitudes towards Death* oraz w jej francuskiej wersji *Essais sur l'histoire de la mort* trzymałem się tego jedynego systemu pytań i wyjaśnień. Zachowałem go także w ogólnej prezentacji w książce *Człowiek i śmierć*. Poddał mi on tytuły trzech z pięciu części: *Umrzemy wszyscy, Własna śmierć, Twoja śmierć*[1], tytuły zasugerowane przez Jankélévitcha w jego książce o śmierci.

Ta pierwsza lektura pozwoliła mi na lepsze oswojenie się z przesłankami, co zachwiało nieco początkową hipotezę, ale z kolei wysunęło inne problemy i otworzyło inne perspektywy. Świadomość, stopień rozumienia bytu... nie były już jedynym możliwym kluczem. Przemierzając szlak natknąłem się na inne systemy pytań i wyjaśnień, równie istotne jak te, które wybrałem prowadząc badania, i równie przydatne do porządkowania bezkształtnej masy moich dokumentów. Pozwoliłem im się ujawnić w moim wykładzie, w miarę jak natrafiałem na nie analizując teksty i w miarę jak zagłębiałem się w poszukiwaniu i refleksji. Mam nadzieję, że czytelnikowi udało się je odkryć w trakcie lektury.

Dzisiaj, u kresu tej zbyt długiej drogi, pewniki sformułowane u jej początku już nie wystarczają. W momencie, w którym wyciąga się wnioski, ja, podróżny porzucający swoje bagaże na etapach, odwracam się już bez z góry powziętej myśli, ogarniam wzrokiem tysiącletni pejzaż jak astronauta Ziemię ze swojego międzyplanetarnego obserwatorium. I ta ogromna przestrzeń wydaje mi się już uporządkowana przez proste wariacje czterech psychologicznych elementów. Jednym jest ten, który kierował naszymi poszukiwaniami, świadomość siebie (1). Innymi są obrona społeczeństwa przed dziką naturą (2), wiara w dalsze życie (3) i wiara w istnienie zła (4).

Spróbujemy na koniec ukazać, w jaki sposób pojawianie się kolejnych modeli wyróżnionych w niniejszej pracy (umrzemy wszycy, czyli śmierć oswojona, śmierć własna, śmierć przewlekła i bliska, śmierć twoja i śmierć odwrócona) znajduje swoje wyjaśnienie w wariacji tych parametrów, oznaczonych liczbami od 1 do 4.

Wszystkie cztery wymienione parametry pojawiają się w pierwszym modelu, modelu śmierci oswojonej, i w równym stopniu przyczyniają się do jego zdefiniowania.

Parametr 1. Śmierć, jak i życie, nie jest aktem wyłącznie indywidualnym. Towarzyszą jej, jak wszystkim wielkim życiowym przełomom, bardziej lub mniej podniosłe ceremonie, których celem jest wyrażenie solidarności jednostki z jej rodem i jej wspólnotą.

Trzy znaczące momenty nadają tej uroczystości głębokie znaczenie: zgoda umierającego na przyjęcie aktywnej roli, scena pożegnania i scena opłakiwania. Rytuały przy łożu śmierci, czyli rytuały najstarszej liturgii, wyrażają przekonanie, że życie człowieka nie jest losem indywidualnym, lecz ogniwem nieprzerwanego rozwoju gatunku, biologicznej ciągłości rodziny albo rodu, obejmującej cały rodzaj ludzki od Adama, pierwszego człowieka.

Poczucie solidarności najpierw podporządkowywało więc jednostkę przeszłości i przyszłości gatunku, później wtapiało ją we wspólnotę, która skupiała się wokół łoża umierającego, a potem w scenach żałobnych okazywało niepokój wywołany przejściem śmierci. Wspólnota czuła się osłabiona utratą jednego ze swoich członków. Obwieszczała zagrożenie, które odczuwała: musiała odzyskać siłę i jedność za pomocą ceremonii, przy czym ostatnie z nich zawsze miały charakter święta, niekiedy nawet wesołego.

Śmierć nie była zatem dramatem osobistym, lecz ciężkim doświadczeniem dla wspólnoty obarczonej obowiązkiem zapewnienia ciągłości gatunku.

Parametr 2. Wspólnota obawiała się przyjścia śmierci i odczuwała tym samym potrzebę opanowania sytuacji nie tylko dlatego, że strata jednego z jej członków osłabiała ją, lecz również dlatego, że śmierć, pojedyncza lub masowa podczas epidemii, czyniła wyłom w systemie obrony wzniesionym przeciwko naturze i jej dzikości.

Od najdawniejszych czasów człowiek nie przyjmował seksu i śmierci jako dzikich darów natury. Potrzeba zorganizowania pracy, zapewnienia porządku i moralności, spokojnych warunków życia we wspólnocie doprowadziła społeczeństwo do zabezpieczenia się przed gwałtownymi i niemożliwymi do przewidzenia atakami natury: na zewnątrz były to nieobliczalne pory roku i nagłe przypadki, od wewnątrz — świat ludzkich głębi, upodabniający się w swojej brutalności i nieregularności do natury, świat szaleńczych urojeń i dramatów śmierci. Dzięki pewnej rozważnej strategii, która poskramiała i ukierunkowywała nieznane i groźne siły natury, został osiągnięty i utrzymany stan równowagi. Śmierć i seks były najsłabszymi punktami tego szańca, ponieważ kultura była jakby spójnym i oczywistym przedłużeniem natury. Dlatego śmierć i seks były starannie kontrolowane. Rytualizacja śmierci jest szczególnym przypadkiem ogólnej strategii człowieka w walce z naturą, strategii, której tworzywem są zakazy i ustępstwa. Oto dlaczego śmierci nie pozostawiono samej sobie i swojemu nieumiarkowaniu, lecz przeciwnie, skrępowano w ceremoniach i przekształcono w widowisko. I dlatego także nie mogła ona być samotną przygodą osobistą, lecz stała się zjawiskiem publicznym, dotyczącym całej wspólnoty.

Parametr 3. Nie wyklucza się faktu, iż życie ma jakiś kres, ale nie zbiega się on nigdy ze śmiercią fizyczną, lecz zależy od mało znanych warunków świata pozagrobowego, intensywności dalszego istnienia, trwałości wspomnień, przemijania sławy, interwencji istot nadprzyrodzonych... Między chwilą śmierci a kresem życia pośmiertnego istnieje przerwa, którą chrystianizm, jako religia zbawienia, wydłuża do granic wieczności. Ale w powszechnym odczuciu pojęcie nieskończonej nieśmiertelności jest mniej ważne niż pojęcie kontynuacji. W naszym modelu życie pośmiertne jest w zasadzie oczekiwaniem *et expecto*, oczekiwaniem w spokoju i spoczynku. Zgodnie z obietnicą Kościoła zmarli oczekują tego, co będzie prawdziwym końcem życia, zmartwychwstania w chwale i życia wiecznego.

Zmarli żyją życiem słabszym, w którym najbardziej pożądanym stanem jest sen przyszłych zbawionych, którzy zadbali o to, by ich pochowano blisko świętych.

Sen ich mogą zakłócić ich własne uprzednie nieprawości, głupota lub perfidia żyjących i mroczne prawa natury. Tacy zmarli nie śpią, błąkają się i wracają. Żywi godzą się na obecność zmarłych w kościołach, na placach i targowiskach pod warunkiem jednak, że ci zmarli spoczywają. Tak czy owak nie można jednak zabronić tych powrotów. Trzeba je zatem uregulować i zapanować nad nimi. Społeczeństwo pozwala im wracać, ale tylko w pewne ustalone przez obyczaj dni, jak w karnawale, starannie kontrolując ich pojawienie się i neutralizując jego skutki. Zmarli należą do strumienia natury jednocześnie odrzucanej i opanowywanej: łaciński chrystianizm wczesnego średnio-

wiecza osłabił groźbę ich powrotu, umieszczając ich pośród żywych, w samym centrum życia publicznego. Szare larwy pogaństwa stały się spoczywającymi zmarłymi, których sen nie może właściwie zostać zakłócony dzięki opiece Kościoła i świętych, a później także dzięki modlitwie i mszom odprawianym w ich intencji.

Koncepcja życia po śmierci jako spoczynku czy spokojnego snu obowiązywała dłużej, niż by można było sądzić. Jest ona niewątpliwie jedną z najtrwalszych form dawnej mentalności.

Parametr 4. Ze śmiercią można się oswoić, można ją pozbawić ślepej gwałtowności sił natury, zrytualizować, nie można jej jednak nigdy odczuwać jako zjawiska obojętnego. Zawsze będzie jakimś nieszczęściem. Da się to zauważyć w starych językach romańskich, w których ból fizyczny, cierpienie moralne, strapienie, wina, kara, przeciwności losu wyrażają się tym samym słowem wywodzącym się od zła, *malum*, bądź to połączonym z innymi, bądź przetworzonym: nieszczęście to *malheur*; choroba — *maladie*, pech — *malchance*, zły — *le Malin*. Dopiero później nastąpiło większe zróżnicowane znaczeń. Początkowo było tylko jedno *mal*, zło, które miało różne aspekty: cierpienie, grzech, śmierć. Chrystianizm wyjaśniał je łącznie jako skutki grzechu pierworodnego. Żaden mit nie był bardziej zakorzeniony w jakichś wspólnych wyobrażeniach, odpowiadał on absolutnie powszechnemu odczuciu stałej obecności zła. Rezygnacja nie była więc, jak bywa dzisiaj i jak na pewno bywała u epikurejczyków i stoików, podaniem się dobrej naturze, pewnej konieczności biologicznej, lecz uznaniem zła nierozerwalnie związanego z człowiekiem.

Taka jest właśnie sytuacja wyjściowa, którą określa pewien układ czterech wyróżnionych przez nas jednostek psychologicznych. Zmieniała się następnie w miarę jak przekształceniom ulegał jeden lub kilka z tych podstawowych elementów.

Model drugi, śmierci własnej, powstaje w bardzo prosty sposób, dzięki przesunięciu pojęcia losu ku jednostce.

Pamiętamy, iż zrazu, począwszy od wieku XI, zastosowanie tego modelu ograniczało się do pewnej elity tworzonej przez *litterati*, bogaczy i władców, a wcześniej w odizolowanym, zorganizowanym

i przykładnym świecie mnichów i kanoników. W tym środowisku po raz pierwszy nastąpiło odwrócenie tradycyjnej relacji między Ja a innymi: własna tożsamość okazała się ważniejsza niż poddanie się zbiorowemu przeznaczeniu. Człowiek odrywał się od wspólnoty i od gatunku w nowo uzyskanej świadomości siebie. Z uporem zbierał molekuły swojej biografii, ale dopiero refleks śmierci pozwalał mu spoić to w jedną całość. Życie zespolone w ten sposób uzyskiwało samodzielność, która z kolei separowała je od innych: jego związki z innymi i ze społeczeństwem ulegały zmianie. Przyjaciele docześni stawali się czymś zależnym i posiadanym jak przedmioty, lecz także, odwrotnie, martwych przedmiotów pożądano jak żywych istot. Zamknięcie biografii winno się było oczywiście urwać na groźnej godzinie śmierci, lecz niebawem została ona przeniesiona w zaświaty, pod presją woli, by być czymś więcej, czymś, czego śmierć nie może dosięgnąć. Owi rzutcy ludzie skolonizowali zatem zaświaty, tak jak Nowe Indie, posługując się nabożeństwem i pobożnymi fundacjami. Najistotniejszym instrumentem ich przedsięwzięcia, który pozwolił im zapewnić ciągłość między tym a tamtym światem, był testament. Dzięki dobrej śmierci służył zarazem ocaleniu miłości do ziemi, jak i opłaceniu się niebu.

I tak w nowej epoce nawróceń, widowiskowych scen pokutnych, hojnych mecenatów, ale także przynoszących korzyść przedsięwzięć, jednocześnie śmiałych i przemyślanych — w epoce niezwykłych i natychmiastowych radości oraz szalonego umiłowania życia, nastąpił triumf indywidualizmu.

Tyle, jeśli chodzi o parametr 1. Jest rzeczą jasną, że takie wywyższenie jednostki, nawet jeśli było raczej empiryczne niż doktrynalne, musiało zmienić parametr 3 dotyczący natury życia po śmierci. Wola bycia sobą i to bycia czymś więcej, ujawniana za życia, oddziałała zaraźliwie na życie przyszłe. Silna indywidualność z późnego średniowiecza nie mogła się już zadowolić kojącą, ale bierną koncepcją *requies*. Nie był to już *homo totus* o przedłużonym trwaniu i ukojony. Nastąpiło rozdwojenie — z jednej strony, zażywające rozkoszy albo nękane cierpieniami ciało, z drugiej zaś — nieśmiertelna dusza, którą wyzwala śmierć. Ciało zostaje zatem unicestwione, lecz pozostaje obietnica zmartwychwstania traktowanego jako dogmat narzucony,

ale obcy powszechnym odczuciom. Natomiast pojęcie nieśmiertelnej duszy, siedziby indywiduum, ukształtowane w środowisku księży, popularyzowało się coraz bardziej między XI a XVII w., by w końcu zawładnąć niemal wszystkimi umysłami, z wyjątkiem kilku sekretnych nisz. Ta nowa eschatologia spowodowała zastąpienie słowa „śmierć" banalnymi peryfrazami, jak „oddał ducha", „Bóg przyjmie jego duszę".

Rozbudzona dusza nie chciała już dłużej spoczywać w oczekiwaniu, jak niegdyś *homo totus* albo jak byle biedak. Jej egzystencja, a zwłaszcza jej nieśmiertelna aktywność wyrażała wolę jednostki chcącej potwierdzić swoją twórczą tożsamość na jednym i drugim świecie, jej odmowę rozpłynięcia się w jakiejś biologicznej czy społecznej anonimowości; w tej samej epoce dokonało się też przekształcenie natury istoty ludzkiej, które być może dało początek rozkwitowi zachodniej kultury łacińskiej.

Model śmierci własnej różni się zatem od wzorca poprzedniego, a często jeszcze współczesnego — modelu śmierci oswojonej — zmianą dwóch parametrów: tego, który odnosił się do jednostki (1), oraz tego, który traktował o życiu po śmierci (3).

Dwa inne parametry, 2 i 4, nie uległy natomiast żadnym przeobrażeniom. Ich względna stabilność chroniła ten model przed zbyt gwałtowną zmianą. Zapewniła mu wielowiekową stabilność, która stwarza fałszywe wrażenie pozwalając sądzić, iż rzeczy przetrwały w tym samym tradycyjnym stanie. Poczucie zła (parametr 4) istotnie pozostało tym, czym zawsze było. Niezbędne było przy zapisach testamentowych i zachowaniu miłości do życia opartej częściowo na zdawaniu sobie sprawy, jak bardzo jest ono kruche. Jest to oczywiście najistotniejszy element trwania.

Obrona przed naturą, czyli parametr 2, mogłaby oczywiście ucierpieć z powodu zmiany znaczenia jednostki i życia wiecznego. Była istotnie zagrożona, lecz z innej strony przywrócono jej równowagę. Oto jak się to dokonało.

Chęć potwierdzenia własnej tożsamości i oddania się życiowym uciechom nadały nowe i groźne znaczenie *hora mortis* (godzinie śmierci), jak mówi druga część *Ave Maria*, modlitwy o dobrą śmierć, która powstała pod koniec tego okresu. To nowe znaczenie mogło, a nawet musiało zmącić związki między umierającymi, a pozostającymi przy życiu lub społeczeństwem, uczynić śmierć patetyczną, jak w epoce

romantycznej, i samotną jak śmierć jakiegoś pustelnika, musiało unicestwić przynoszący ukojenie obrządek, który ludzie przeciwstawili śmierci naturalnej.

Śmierć mogła zatem ulec pewnemu zdziczeniu, mogła stać się nawet wskutek patosu i strachu przed piekłem czymś beznadziejnym. Nie stało się tak jednak, gdyż pojawiła się nowa i zupełnie odmienna ceremonia, która zlikwidowała zagrożenie wywołane indywidualizmem i towarzyszącymi mu niepokojami.

Scena przy łożu śmierci, która poprzednio stanowiła istotę ceremonii, przetrwała, z tym że jako trochę bardziej patetyczna, aż do XVII-XVIII w., do epoki, w której patos musiał osłabnąć pod wpływem postawy łączącej w sobie zgodę i obojętność. Między śmiercią w łóżku a pochówkiem pojawia się cała seria obrzędów: kondukt, który stał się kościelną procesją, msza w kościele, przy zwłokach, co wprowadziły zakony żebrzące i reformatorski ruch miejski z końca średniowiecza. Śmierci nie pozostawiono naturze, skąd wyrwali ją starożytni, by ją oswoić; wprost przeciwnie, ukryto ją jeszcze bardziej, gdyż do nowych obrzędów dołączyło się coś, co miało istotne znaczenie, chociaż mogło się wydawać nieważne: twarz zmarłego, dostępna spojrzeniom wspólnoty, co przetrwało długo w krajach środziemnomorskich, a do dzisiaj występuje w kulturach obrządku wschodniego, została przykryta kolejnymi maskami bogatego całunu, trumny i katafalku lub „wyobrażenia". Zewnętrzne atrybuty śmierci, począwszy przynajmniej od XIV w., stały się teatralną machiną, jaką wznoszono podczas odgrywania misteriów albo z okazji uroczystych wjazdów.

Zjawisko zakrywania ciała zmarłego i jego twarzy występuje w tym samym czasie, co początki sztuki makabrycznej, która próbowała ukazać rozkład zwłok w ziemi, tę odwrotną stronę życia, tym bardziej gorzką, im bardziej wielbiono życie. Te usiłowania niebawem miną, podczas gdy zasłanianie zwłok utrzyma się. Znamiona śmierci, które dotąd były spokojnie akceptowane, ukryto, ponieważ mogły wywoływać wzruszenie, napawać strachem. Obrona przed dziką naturą wyzwoliła nowy lęk, lecz został on szybko okiełznany dzięki zakazowi, jaki wywołał w odpowiedzi: gdy tylko ukryto zwłoki za pomocą katafalku albo „wyobrażenia", powróciło dawne spoufalenie ze śmiercią i wszystko odbywało się jak dawniej.

Ostateczne ukrycie zwłok i długotrwałe posługiwanie się testamentem są zatem dwoma najistotniejszymi elementami modelu śmierci własnej. Pierwszy z nich stanowi przeciwwagę drugiego i utrzymuje tradycyjny porządek śmierci, zagrożony przez patos i nostalgię testamentowego indywidualizmu.

Ten model śmierci własnej, wraz z tradycyjnymi zakazami i poczuciem zła, praktycznie rzecz biorąc, przetrwał w obyczajach do XVIII w. Niemniej począwszy od XVI w. szykowały się głębokie zmiany, po trosze w praktyce i przejrzystych koncepcjach, ale na wielką skalę w tajnikach wyobraźni. Jest to trudno uchwytne, ale bardzo ważne. Zaczęła się wielka przemiana wrażliwości. Początek odwrócenia, które było odległym i niedoskonałym zwiastunem odwrócenia dzisiejszego, zarysował się wtedy w sposobach wyobrażania śmierci.

Śmierć, która miała poprzednio w sobie coś bliskiego, znajomego, oswojonego stopniowo nabierała podstępnej, budzącej strach dzikości. Dawna zażyłość, jak widzieliśmy, była utrzymywana jedynie dzięki takim spóźnionym oddziaływaniom kończącego się średniowiecza, jak uroczyste obrzędy i ukrycie zwłok pod „wyobrażeniem".

W czasach nowożytnych śmierć dzięki temu, co dotąd było w niej dalekie, stała się bliższa, zaczęła fascynować, budzić tę samą niezdrową ciekawość, te same rojenia i perwersyjne dewiacje, co seks i erotyzm. Dlatego też ten tak różny od innych model określiliśmy, używając słów pani de La Fayette, przytoczonych przez Michela Vovelle'a, mianem „śmierć przedłużona i bliska".

To, co ulegało przemianom w mrokach zbiorowej podświadomości, było tym, co trwało prawie niewzruszenie od tysiącleci, było owym drugim parametrem, czyli obroną przed naturą. Śmierć, niegdyś oswojona, przygotowywała swój powrót do stanu dzikości: był to proces zarazem powolny i gwałtowny, przerywany, złożony z nagłych wstrząsów, długich, niedostrzegalnych lub może tylko pozornie niedostrzegalnych ruchów do przodu i w tył.

Na pierwszy rzut oka może wydawać się dziwne, iż ten okres był także okresem rozwoju racjonalizmu, wynalazków naukowych i praktycznego ich zastosowania, wiary w postęp i w jego zwycięstwo nad naturą.

A jednak to właśnie wówczas pękły w dwóch niezbyt od siebie odległych i wkrótce nie rozróżnianych miejscach solidne, wznoszone przez tysiąclecia zapory, które miały ujarzmić naturę za pomocą nowożytnej nauki: wyłomu dokonała miłość i śmierć. Gdy się przekroczy pewien próg, cierpienie i rozkosz, agonia i orgazm łączą się w jedno doznanie, którego ilustracją jest mit o erekcji wisielca. Te doznania ze skraju otchłani budzą pożądanie i strach. Pojawia się wtedy i tylko wtedy pierwsza forma wielkiego strachu przed śmiercią: strach przed pogrzebaniem żywcem, wynikający z przekonania, iż istnieje jakiś mieszany, odwracalny stan, na który składają się życie i śmierć.

Lęk ten mógł się rozwijać i upowszechniać i w połączeniu z innymi skutkami cywilizacji oświecenia przyczynił się do narodzin z ponadstuletnim wyprzedzeniem naszej kultury. Nie po raz pierwszy mamy wrażenie, że pod koniec wieku XVIII natrafiamy na wiek XX. Ale nie, pojawia się coś, czego nie mogła przewidzieć achronia i co przywraca rzeczywistą chronologię.

Tylko naiwnemu obserwatorowi mogło się wydawać, iż tendencja zrodzona w wieku XVIII trwała bez przeszkód aż po wiek XX. Istniała pewna ukryta ciągłość, lecz uwidaczniała się jedynie sporadycznie. To właśnie w XIX w., kiedy w przemyśle, rolnictwie i życiu zatriumfowały metody techniczne zrodzone z naukowej myśli poprzedniego okresu, romantyzm — słowo bardzo tu na miejscu — spowodował pojawienie się namiętnej wrażliwości, nie znającej granic i praw rozsądku. Zachód doznał całej serii reakcji uczuciowych, które wstrząsnęły nim jak nic dotąd. Na tablicach kontrolnych zamigotały światła, wskazówki urządzeń rejestrujących opadły. Wszystkie nasze cztery parametry uległy daleko idącym zmianom.

Elementem decydującym jest zmiana pierwszego parametru, parametru jednostki, indywiduum. Do tej pory ulegał on zmianom w obrębie dwóch granic, jakimi były poczucie przynależności do gatunku i wspólnego losu (umrzemy wszyscy) i poczucie własnej

osobistej i specyficznej biografii (śmierć własna). W XIX w. oba te uczucia uległy osłabieniu na rzecz trzeciego, często utożsamianego z dwoma pierwszymi: poczucia, że istnieje ktoś drugi i to nie byle jaki drugi. Wrażliwość, niegdyś rozproszona, skupia się teraz na kilku szczególnych istotach, a rozłąka z nimi jest już nie do zniesienia i wywołuje dramatyczny kryzys — to twoja śmierć. Jest to rewolucja uczucia, równie ważna dla historii powszechnej, jak rewolucja w dziedzinie kolei lub polityki, przemysłu albo warunków społeczno-ekonomicznych czy demografii: wszystkie te rewolucje związane są zapewne ze sobą czymś głębszym niż zwykła współzależność chronologiczna.

Spośród wszystkich form wrażliwości największego znaczenia nabrał typ życia prywatnego, co tak dobrze oddaje angielskie słowo *privacy*. Znalazł on sobie miejsce w „małej" rodzinie — przetworzonej przez swoją nową funkcję absolutnego przywiązania. Rodzina zastąpiła zarazem tradycyjną wspólnotę i indywiduum z końca średniowiecza i początku ery nowożytnej; tym właśnie *privacy* różni się zarówno od indywidualizmu, jak i poczucia wspólnoty, będąc wyrazem bardzo szczególnego i swoistego rodzaju więzi.

W tych warunkach własna śmierć przestała już mieć jakiekolwiek znaczenie. Strach przed śmiercią, który wylęgał się w fantazmatach XVII i XVIII w., został przeniesiony z własnej osoby na kogoś innego, na istotę, którą się kocha.

Śmierć drugiego człowieka wywoływała niegdyś tłumiony patos: ceremonie w pokoju umierającego, żałoba, które przedtem miały hamować nadmierne emocje bądź ukrywać obojętność, zostały zderytualizowane i odkryte na nowo jako spontaniczny wyraz bólu okazywanego przez tych, którzy pozostali przy życiu. Ale ci ostatni opłakiwali fizyczne rozstanie ze zmarłym, nie zaś fakt umierania. Śmierć, przeciwnie, przestała być czymś smutnym. Zaczęto ją wychwalać jako chwilę wyczekiwaną. Jest czymś *pięknym*. Dzika natura zdobyła twierdzę kultury i natknęła się tam na naturę uczłowieczoną, z którą stopiła się w kompromisie piękna. Śmierć nie jest bliska i oswojona, jak w społeczeństwie tradycyjnym, ale nie jest też zupełnie dzika. Stała się patetyczna i piękna, piękna jak natura, jak niezmierzoność natury, jak morze czy wrzosowiska. Kompromis piękna jest ostatnią zaporą wzniesioną, by okiełznać nadmierny patos, który przerwał dawne

tamy. Jest to jednak zapora będąca także ustępstwem: zjawisku, które chciano pomniejszyć, nadaje się wyjątkowy blask.

Śmierć nie mogłaby jednak nabrać cech doskonałego piękna, gdyby wpierw nie przestano jej kojarzyć ze złem. Zaczęło się zatem rozluźniać niemal odwieczny związek utożsamiający śmierć ze złem fizycznym, cierpieniem moralnym czy grzechem, a zatem nasz czwarty parametr. Zło, przez dłuższy czas niewzruszone, sposobi się do odwrotu i opuszcza najpierw serce i świadomość człowieka — oba miejsca uważane dotąd za jego pierwotne i nie do zdobycia twierdze. Cóż to za myślowy skok! Jest to zjawisko równie ważne, jak powrót dzikiej natury do kręgu natury uczłowieczonej, połączenie ich w jedno, jak gdyby zło i natura wymieniły się z sobą.

Pierwszym bastionem, który upadł w XVIII w. (w Anglii może nawet w XVII?) była wiara w piekło i w związek między śmiercią a grzechem lub cierpieniem duchowym — zło fizyczne nie było jeszcze podważane. Nauka i teologia zaczęły rozważać ten problem co najmniej od XVIII w. Z początkiem XIX w. był to już fakt dokonany, zarówno w kulturze katolickiej, jak i purytańskiej — piekło przestało napawać strachem. Nie do pomyślenia było, iż ukochani zmarli mogliby być narażeni na takie ryzyko. Co najwyżej u katolików utrzymywał się jeszcze pewien proces oczyszczający — pobyt w czyśćcu, który mogły skrócić pobożne starania żyjących.

Żadne poczucie winy, żaden strach przed zaświatami nie powstrzymywał człowieka przed narastającą fascynacją śmiercią, z której uczyniono doskonałą piękność.

Jeśli nie ma już piekła, to i niebo zmieniło się: jest to nasz trzeci parametr, dalsze trwanie. Śledziliśmy powolne przechodzenie od snu, w jakim był *homo totus*, do chwały duszy nieśmiertelnej. W XIX w. triumfuje inne wyobrażenie zaświatów. Stają się one miejscem, w którym odnajdują się ci, których rozdzieliła śmierć i którzy nigdy się z tą rozłąką nie pogodzili. Są rekonstrukcją uczuć ziemskich, pozbawionych jednak skaz i długowiecznych. Taki jest raj chrześcijan albo astralny świat spirytystów, zwolenników parapsychologii. Ale taki jest też świat wspomnień ludzi niewierzących i wolnomyślicieli negujących życie po śmierci. W żarliwej wierze podtrzymują pamięć o swoich zmarłych z intensywnością, która jest odpowiednikiem realistycznego

życia po śmierci chrześcijan i rzeczników parapsychologii. Między doktrynami mogą zaznaczać się istotne różnice, stają się one jednak niewielkie, gdy chodzi o praktykowanie tego, co można by określić kultem zmarłych. Wszyscy wznieśli taką samą twierdzę zbudowaną na podobieństwo siedzib ziemskich, w której spotykają się — w marzeniach czy w rzeczywistości, któż to może wiedzieć? — istoty, których nigdy nie przestali namiętnie kochać.

Tak więc w XIX w. w pejzażu psychologicznym nastąpił całkowity przewrót. Natura i relacja między czterema składającymi się na ów krajobraz elementami nie były takie, jak dawniej. Nowo powstała sytuacja nie trwała dłużej niż półtora stulecia, tzn. niezbyt długo. Ale wzór przyjęty później, nasz wzorzec, który określiliśmy mianem „śmierć *odwrócona*", nie podważa głębokich tendencji i strukturalnego charakteru zmian, które dokonały się w XIX w. On je wręcz podtrzymuje, nawet jeśli na pozór przeczy im w swoich najbardziej rzucających się w oczy objawach. Dzieje się tak, jakby po przekroczeniu pewnego progu wzrostu tendencje dziewiętnastowieczne zrodziły zjawiska wręcz odwrotne.

Dzisiejszy model śmierci jest określany przez poczucie *privacy*, jest jednak bardziej rygorystyczny i wymagający.

Mówi się jednak, iż ulega osłabieniu.

Wymaga się od niego doskonałości i nie toleruje się żadnych kompromisów, na jakie godziło się jeszcze społeczeństwo romantyczne w swojej retoryce czy też jakby powiedziano dzisiaj: w swojej hipokryzji. Zaufanie między ludźmi winno być albo zupełne, albo żadne. Nie ma zgody na coś pośredniego między sukcesem a porażką. Możliwe, że postawa wobec życia zostanie zdominowana przez pewność klęski, ale postawa wobec śmierci została określona przez nierealną hipotezę sukcesu. Dlatego nie ma ona już sensu.

Jest zatem przedłużeniem wrażliwości XIX w. Ostatnim wynalazkiem tej pomysłowej wrażliwości była obrona umierającego lub ciężko chorego przed jego własnymi emocjami, ukrywanie przed nim do końca, jak ciężki jest jego stan. Ze swej strony umierający, gdy udało mu się odkryć reguły tej zbożnej gry, współuczestniczył w niej, aby nie

rozczarować starającego się otoczenia. I odtąd o relacjach wokół umierającego decydowało poszanowanie tego oszustwa z miłości.

Aby umierający, jego otoczenie i sprawujące nad nimi opiekę społeczeństwo mogły przystać na taki układ stosunków, trzeba było przedłożyć dobrodziejstwo obrony umierającego nad radość z ostatnich chwil porozumienia z nim. Nie zapominajmy, iż w XIX w. śmierć stała się dzięki swojemu pięknu okazją do najpełniejszego zjednoczenia tego, który odchodzi z tymi, którzy pozostają: ostatnie pojednanie z Bogiem i/lub z bliźnimi było wielkim przywilejem umierającego. Przez długi czas nie próbowano mu go odbierać. Otóż chronienie go za pomocą oszustwa — jeśli podtrzymywano je aż do końca — unicestwiało to pojednanie i związane z nim radości. Oszustwo, nawet gdy uczestniczą w nim i przystają na nie obie strony, odbierało kontaktom w ostatnich chwilach swobodę i patos.

Intymność tych ostatnich kontaktów została już, co prawda, zatruta przez brzydotę choroby, a potem przez przeniesienie do szpitala. Śmierć stała się nieczysta, a następnie zmedykalizowana. Wstręt i fascynacja śmiercią połączyły się na moment w śmierci pozornej, potem zaś uwznioślilo je piękno ostatniej chwili kontaktu. Wstręt jednak powrócił, ale już bez fascynacji, pod odrażającą postacią ciężkiej choroby i towarzyszących jej zabiegów.

Gdy zniknęły ostatnie tradycyjne środki obrony przed śmiercią i seksem, medycyna mogła zastąpić wspólnotę. Tak postąpiła wobec seksu, o czym świadczy literatura medyczna dotycząca masturbacji. Chciała postąpić tak samo ze śmiercią, zamykając ją w laboratorium, szpitalu, skąd uczucia miały być wygnane. W tych warunkach lepsza była milcząca zgoda na współudział we wzajemnym oszukiwaniu się.

Widzimy więc, że poczucie odrębności jednostki i jej tożsamości, to, co mamy na myśli, mówiąc dzisiaj o prawie do własnej śmierci, zostało stłumione przez opiekuńczość rodziny.

Jak jednak wytłumaczyć to odsunięcie się wspólnoty? Jak doszło do tego, że zupełnie zmieniła swoją rolę i zakazała żałoby, mimo że dbała o jej przestrzeganie aż do wieku XX? Stało się tak, bo coraz mniej obchodziła ją śmierć swoich członków. Przede wszystkim przestała myśleć o konieczności obrony przed dziką naturą, którą dzięki postępowi techniki, zwłaszcza w zakresie medycyny, uznawano odtąd

za oswojoną i ucywilizowaną. Ponadto nie wykazywała już silnego poczucia solidarności, nie czuła się odpowiedzialna i przestała organizować życie zbiorowe: w dawnym znaczeniu słowa nie istniała już: jej miejsce zajął ogromny aglomerat zatomizowanych jednostek.

Podkreślmy raz jeszcze, jeśli zanikanie wspólnoty wyjaśnia, dlaczego została odsunięta, to nie wyjaśnia, dlaczego odzyskały moc obowiązującą inne zakazy. Ten ogromny, bezkształtny konglomerat, nazywany przez nas dzisiaj społeczeństwem, jest jak wiadomo, utrzymywany i ożywiany przez nowy system przymusu i nadzoru („pilnować i karać" Michela Foucaulta); jest przy tym często narażony na przenikanie różnych prądów, z którymi nie umie sobie poradzić, które wywołują w nim stan kryzysu i narzucają mu przejściową spójność, opartą na odmowie i agresji. Jeden z owych prądów wywołał bunt mas społecznych przeciwko śmierci. Wyrażając się bardziej precyzyjnie, sprawił, że zaczęły się *wstydzić* śmierci, bardziej wstydzić się jej, niż bać i postępować tak, jakby ona nie istniała. Jeśli poczucie istnienia drugiego człowieka, ta forma poczucia istnienia indywiduum doprowadzona do najdalszych granic, jest pierwszą z przyczyn obecnego kształtu śmierci, to wstyd i zakaz, który on wyzwala, jest przyczyną drugą.

Ów wstyd zaś jest bezpośrednim następstwem definitywnego wyrugowania zła.

Już w XVIII w. zaczęto kwestionować władzę szatana, zaprzeczać jego istnieniu. Zapomniano o piekle, przynajmniej jeśli chodziło o rodzinę i bliskich przyjaciół. Liczył się tylko świat. Wraz z piekłem zniknęły grzechy i wszelkie odmiany zła duchowego i moralnego: nie uważano ich już za cechy starego człowieka, lecz za błędy społeczeństwa, które można byłoby usunąć dzięki sprawnemu systemowi nadzoru (oraz kar). Ogólny rozwój nauki, moralności i organizacji miał łagodnie doprowadzić do śmierci. Ale pozostawała jeszcze w pełni XIX w. przeszkoda, jaką było cierpienie fizyczne i śmierć. Nie było sposobu, żeby ją usunąć. Romantycy obeszli ją, a raczej zasymilowali. Upiększyli śmierć, tę bramę do antropomorficznych zaświatów, zachowali dawne współistnienie z chorobą, cierpieniem i agonią: budziły one w nich współczucie, a nie odrazę. Wszystko zaczęło się od wstrętu: zanim zrodziła się myśl, że można zwalczyć zło fizyczne, już jego widok, odgłosy i zapach stały się nie do zniesienia.

Właśnie wtedy medycyna złagodziła ból fizyczny, udało się jej nawet prawie zupełnie go wyeliminować. Cel postawiony w XVIII w. został niemal osiągnięty.

Zło przestało być zrośnięte z człowiekiem, przestało być z nim utożsamiane, jak głosiły religie, a zwłaszcza chrystianizm. Owszem, istniało jeszcze, ale poza człowiekiem, na marginalnej przestrzeni, którą nie zawładnęły jeszcze ani moralność, ani polityka. Tworzą ją wojny, przestępczość, nonkonformizm, które pewnego dnia zostaną wyeliminowane przez społeczeństwo, jak choroba i cierpienie zostały wyeliminowane przez medycynę.

Ale skoro nie ma zła, co począć ze śmiercią? Na to pytanie społeczeństwo udziela dziś dwóch odpowiedzi: jedną popularną, drugą — arystokratyczną.

Pierwsza to generalne przyznanie się do niemocy: nie należy uznawać istnienia skandalu, któremu nie można zapobiec, trzeba postępować tak, jak gdyby go nie było, i w konsekwencji bez litości zmuszać otoczenie zmarłych do milczenia. Tak więc nad śmiercią zapada głucha cisza. Gdy się dzisiaj niekiedy ją przerywa, jak czasami w Ameryce Północnej, to czyni się to, by zredukować śmierć do jakiegoś pozbawionego znaczenia zdarzenia, o którym można mówić bez zbytnich emocji. W obu wypadkach skutek jest taki sam: ani jednostka, ani wspólnota nie mają dość siły, by uznać istnienie śmierci.

Ta postawa nie unicestwiła jednak śmierci i strachu przed nią. Przeciwnie, sprawiła, że pod maską technik medycznych mógł nastąpić niepostrzeżony powrót dawnych pierwotnych instynktów. Śmierć w szpitalu, najeżona rurkami staje się dzisiaj czymś bardziej przerażającym niż *transi* albo szkielet z makabrycznej retoryki. Pojawia się pewna współzależność między „wyprowadzeniem" śmierci, będącej ostatnią kryjówką zła, a powrotem tej samej zdziczałej śmierci. Nie zadziwi nas tutaj ta korelacja: wiara w zło była warunkiem koniecznym oswojenia śmierci. Zniknięcie tej wiary spowodowało powrót śmierci do stanu dzikości.

Dlatego właśnie wąskie grono antropologów, będących bardziej psychologami albo socjologami niż lekarzami albo kapłanami, zainteresowało się tą sprzecznością. Proponują raczej, używając ich określeń, „uczłowieczenie" śmierci niż jej „usunięcie". Chcą uznać śmierć za

konieczność, ale konieczność akceptowaną i już nie wstydliwą. Nawet jeśli nawiązują do mądrości dawnych wieków, to nie ma mowy o cofaniu się w przeszłość, o powrocie do raz na zawsze odrzuconego zła. Proponują pewną ugodę między śmiercią a szczęściem. Śmierć powinna stać się tylko dyskretnym, ale godnym i spokojnym odejściem człowieka spośród spieszącego mu z pomocą społeczeństwa, które nie czuje się już tak zranione i zaniepokojone tym biologicznym procesem; odejściem pozbawionym znaczenia i przebiegającym bez bólu, cierpienia i strachu.

PRZYPISY

[1] Zob. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa, PIW 1989 — *przyp. red.*

Nota bibliograficzna

W tomie *Antropologia śmierci* zamieszczono polskie przekłady następujących prac:

LOUIS-VINCENT THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975, Payot, *Avant-propos*, s. 7-14.

Copyright © Payot, Paris 1975

JULES VUILLEMIN, *Essai sur la signification de la mort*, Paris 1948, Presses Universitaires de France, rozdz. 1: *La signification humaine de la mort*, podrozdz.: *L'animal aveugle à la mort*, s. 1-7.

Copyright by Presses Universitaires de France, 1948

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Paris 1966, Flammarion, [wstęp:] *Le mystère de la mort et le phénoméne de la mort*, s. 5-32.

© Flammarion 1966

EDGAR MORIN, *L'homme et la mort*, Paris 1977, Éditions du Seuil, *Introduction générale* (*anthropologie de la mort*), s. 31-119.

© Éditions du Seuil, 1977

LOUIS-VINCENT THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975, Payot, cz. 2, rozdz. 4: *L'expérience de la mort: réalité, limite*, s. 223-245.

Copyright © Payot, Paris 1975

JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Le suicide au Moyen Age*, „Annales. Économies. Sociétés. Civilisations" 1976, nr 1 (janvier-février), s. 3-28.

Tous droits réservés

PHILIPPE ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, Éditions du Seuil, rozdz. 12: *La mort inversée*, s. 533-595.

© Éditions du Seuil, 1977

PHILIPPE ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, Éditions du Seuil, *Conclusion. Cinq variations sur quarte thèmes*, s. 596-608.

© Éditions du Seuil, 1977

Noty o autorach

(Opracował *Jakub M. Godzimirski*)

PHILIPPE ARIÈS (1914-1984), czołowy przedstawiciel francuskiej tanatologii historycznej, związany z nurtem Nowej Historii. W latach 1943-1979 był kierownikiem centrum dokumentacji Institut français de recherches fruitiers d'outre-mer. W 1978 r. objął stanowisko kierownika zakładu w paryskiej École des hautes études en sciences sociales. Do jego najważniejszych prac należą: *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle* (1948), *Le temps de l'histoire* (1954), *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (1960), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours* (1975), *Człowiek i śmierć* (1977, wyd. pol. 1989), *Un historien du dimanche* (1980), *Images de l'homme devant la mort* (1983). Wspólnie z Georgesem Dubym był także wydawcą serii historycznej *Histoire de la vie privée*.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (1903-1985), filozof. Do jego najważniejszych prac filozoficznych należą: *L'ironie* (1936), *Le mal* (1947), *L'austérité et la vie morale* (1949), *Traité du vertus* (1949), *Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (1957), *Le pur et l'impur* (1960), *La mort* (1966), *Pardonner* (1971), *L'irréversible et la nostalgie* (1974), *Le parodoxe de la morale* (1981). Oprócz filozofii interesował się muzyką, opublikował biografie Maurice'a Ravela i Claude'a A. Debussy'ego oraz pracę *De la musique au silence* (1974-1979).

EDGAR MORIN (ur. 1921), z wykształcenia geograf i historyk. Od 1951 r. kieruje sekcją socjologiczną w Centre national de la recherche scientifique. Jest autorem wielu prac z tak różnych dziedzin, jak turystyka, film, sowietologia, zagadnienia ewolucji

człowieka, problematyka śmierci. Jest także współtwórcą i teoretykiem francuskiego *cinéma-vérité*. Do jego najważniejszych prac należą: *L'homme et la mort* (1951), *Kino i wyobraźnia* (1956, wyd. pol. 1975), *Duch czasu* (1962, wyd. pol. 1972), *Zagubiony paradygmat* (1973, wyd. pol. 1977), wydana wraz z M. Piatteli-Palmarinim *Unité de l'homme* (3 t., 1975), *La méthode* (2 t., 1977-1980), *Science avec consciense* (1982), *Sociologie* (1984).

JEAN-CLAUDE SCHMITT (ur. 1946), historyk, związany z nurtem Nowej Historii, kierownik zakładu w paryskiej École des hautes études en sciences sociales. Jest autorem książek i artykułów poświęconych dziejom średniowiecza. Do jego najważniejszych prac należą: *Mort d'une hérésie. L'église et les clercs face aux biguines et aux bighards du Rhin supérieur du XIV^e^ au XV^e^ siècle* (1978), *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e^ siècle* (1979), wydany wraz z Jacquesem Le Goffem tom *Le charivari* (1981), napisana wspólnie z Le Goffem i Claude'em Brémondem *L'exemplum* (1982), wydany przezeń tom *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire* (1983).

LOUIS-VINCENT THOMAS (ur. 1922), profesor socjologii Uniwersytetu Kartezjusza w Paryżu, założyciel Francuskiego Towarzystwa Tanatologicznego. Interesują go zwłaszcza dzieje i etnologia Afryki oraz problematyka śmierci. Do jego najważniejszych prac należą: *Anthropologie de la mort* (1975), napisana wspólnie z Bernardem Roussetem i Trinh Van Tao *La mort aujourd'hui* (1977), *Mort et pouvoir* (1978), *Civilisation et divagations. Mort, phantasmes, science-fiction* (1979), *Trup* (1980, wyd. pol. 1991), *La mort africaine. Idéologies funéraires en Afrique noir* (1982), *Rites de mort: pour la paix de vivants* (1985), *Anthropologie des obsessions* (1988), *Fantasmes et formation* (1988).

JULES VUILLEMIN (ur. 1920), filozof, od 1962 r. profesor Collège de France, gdzie kieruje katedrą poznania. Do jego najważniejszych prac należą: *Essais sur la signification de la mort* (1948), *Physique et métaphysique kantiennes* (1955), *Mathématiques et métapsychique chez Descartes* (1960), *La philosophie de l'algèbre* (1962).

Bibliografia

(Opracował *Jakub M. Godzimirski*)

Bibliografia zawiera ważniejsze francuskie prace dotyczące antropologii śmierci. Obejmuje przede wszystkim dokonania historyków, których dorobek w dziedzinie antropotanatologii zasługuje na szczególne uznanie i upowszechnienie.
Bibliografia nie zawiera prac przywoływanych w tomie *Antropologia śmierci* oraz prac autorów, których teksty weszły w jego skład.

AUGÉ M., *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris 1977.
BAECHLER J., *Les suicides*, Paris 1975.
BERTHIER R., *Vivre sa mort*, Paris 1973.
BONNARD M., **Ledru E.**, *Les rituels de mort dans la Chine ancienne*, Paris 1986.
BRANDENBOURG A. E., *Gisantes et tombeaux de la basilique de Saint-Denis*, Saint-Denis 1975.
BRANDENBOURG A. E., *Le roi est mort. Études sur les funérailles, les sépultres et les tombeaux des rois de France*, Paris 1975.
BREHANT J., *Thanotos, chory i lekarz w obliczu śmierci* (1976), Warszawa 1980.
CHAUNU P., *La mort à Paris au 16^e^, 17^e^ et 18^e^ siècles*, Paris 1978.
FAVRE R., *La mort dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e^ siècle*, Lyon 1978.
FÉRAUD M., **QUEROUIL O.**, *Les territoires de la mort*, Paris 1976.
GNOLI G., **VERANT J. P.**, *La mort, les morts dans les sociétés anaciennes*, Paris 1982.
GOYON J.-C., *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypt*, Paris 1984.
GRENET F., *Les pratiques funéraires dans l'Asie Centrale sédentaire: de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris 1985.

GRISE Y., *Le suicide dans la Rome antique*, Paris 1983.
HERZLICH C., PIERRET J., *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui. De la mort collective au devoir de guérison*, Paris 1984.
HEUSE G., *Guide de la mort*, Paris 1975.
HUPP P., *Mourir au futur*, Paris 1976.
La mort au Moyen Age (praca zbiorowa), Strasbourg 1975.
LAPLANCHE J., *Vie et mort en psychanalyse*, Paris 1970.
LENNE G., *La mort à voir*, Paris 1977.
MACÉ F., *La mort et les funérailles dans le Japon ancienne*, Paris 1986.
MENAHEM R., *La mort apprivoisée*, Paris 1973.
PINGUET M., *La mort volontaire au Japon*, Paris 1984.
POTEL J., *Mort à voir, mort à vendre*, Paris 1970.
PRIEUR J., *La mort dans l'Antiquité romaine*, Paris 1986.
RAIMBAULT G., *L'enfant et la mort*, Paris 1975.
SABATIER R., *Dictionnaire de la mort*, Paris 1967.
SARDA F., *Le droit de vivre et le droit du mourir*, Paris 1976.
SCHWARZENBERG L., VIANSSON-PONTÉ P., *Changer la mort*, Paris 1977.
THIBAULT O., *La maîtrise de la mort*, Paris 1976.
VOVELLE M., *La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*, Paris 1983.
VOVELLE M., BERTRAND R., *La ville de morts. Essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provencaux*, Paris 1983.
VOVELLE M., VOVELLE G., *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XV^e^ au XX^e^ siècle, d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris 1970.
ZIEGLER J., *Les vivants et la mort*, Paris 1975.

BIBLIOTEKA GMINNA Barzkowice 18.876

Indeks osób

(Opracował *Jakub M. Godzimirski*)

Abiven Maurice 21
Abraham Karl 254
Ackermann z Bremy 180
Addison 152
Agaton (Aghaton) 47
Agnieszka św. 207, 223
Alain (właśc. Émile Auguste Chartier) 155
Aleksander Wielki Macedoński (Aléxandros), król Macedonii 100, 102
Alfons X Mądry (El Sabio), król Kastylii 223
Allio René 169, 176, 186
Amsterdamski Stefan 156
Angelus Silesius (właśc. Johannes Scheffler) 71
Anthony S. 84, 88, 145, 153
Ariès Philippe 21, 276, 282-285, 300
Atlan L. 181
Aubert R. 282
Augustyn św. (Augustinus Aurelius), biskup Hippony 206
Autrand Françoise 217
Baby J., 181
Baby Y. 185
Bachelard Gaston 79, 153
Bachofen Johann Jakob 84
Bacon Francis, baron of Verulam 81
Badinter Roger 182
Balzac Honoré de 233, 239
Barbusse Henri 240
Bartkiewicz Władysław 153
Basle H. 183
Baudelaire Charles-Pierre 32, 153
Bayet Albert 192, 206, 215, 222
Bayet J. 215
Bąkowska Eligia 283, 300
Beaumont de 225
Beautemps-Beaupré C. J. 221, 224
Beauvais Pierre de 223
Beauvais Vincent de 224
Beauvoir Simone de 160, 172, 182, 183, 186, 188
Beckett Samuel 17
Bełch P. 214

Benjamin Walter 104, 154
Bergman Ingmar 182
Bergson Henri 11, 21
Bernanos Georges 160, 173, 181, 187
Beugnot 225
Blackwood 83
Bloch Marc 102, 154, 192, 215
Blommfield M. W. 224
Boer C. de 225
Bolk 131, 156
Bonaparte Marie 154
Bossuet Jacques Bénigne, biskup Meaux 9, 25
Bourdin J. 182
Bourgin G. 223
Bourquelot Félix 192, 215, 221
Boutaric E. 217
Braque Philippe 217, 219, 225
Braunfels W. 224
Braunstein Philippe 216
Bregeault J. 215
Briem 154
Brim O. G. 282
Brontë, rodzina 238, 239
Broomfield F. 224
Brown J. 39
Brunel Clovis 222, 225
Brunel P. 190
Brunschvicg Léon 63
Brunschwig H. 215, 216
Buffet 159
Buffon Georges Laclerc de 133
Bunin Iwan Aleksiejewicz 54, 76

Caen de 218
Caillois Roger 135, 142, 156, 275, 283
Campion Henri 256, 282
Cassou Jean 76
Castets B. 184
Cervantes Miguel Saavedra de 183
Cézanne Paul 203
Chateaubriand François-René de 17, 22
Chauvin Y.-M. 217
Chavannes F. 224
Chobham Thomae de 224
Chrétien de Troyes 212, 226
Comte Isidore A u g u s t e Marie Xavier 98
Cooper D. 187
Courty Jean de 224
Crochet Pierre 220
Czarnowski Stefan Zygmunt 189

Dainville F. de 238
Darwin Charles Robert 29
David Jacques Louis 72
Davies 155
Debray J.-R. 265
Debussy Claude Achille 242, 244
Deffontaines 152
Defourny 221
Dehu J. 170, 187, 188
Dehu S. 187
Delhomme J. 189
Denoix P. 265
Deshaies G. 214
Des Maisons 222
Devay J. F. 181
Devereux G. 214, 216
Diels Hermann 8
Diogenes Laertios (Laertius, z Laerty) 21
Diogenes z Synope 100
Doleżal-Nowicka Irena 283
Dostojewski Fiodor Michajłowicz 47
Douët d'Acrq L. 220
Doulas Ann 276, 278, 283
Duby Georges 21
Du Cange Charles du Fresne 224
Du Guesclin 187
Dumont, ojciec Fernanda 251
Dumont Fernand 251
Duplès-Agier H. 220
Durand Gilbert 23
Durkheim Émile 191, 199, 214
Duvignaud Jean 33, 34

Edward Wyznawca św., król anglosaski 223

Egen J. 182
Egger V. 89, 153
Eichmann Adolf 187
Eliade Mircea 135
Elwin V. 214, 216, 217, 221
Elzenberg Henryk 23
Engels Friedrich (Fryderyk) 154, 156
Enrico R. 182, 186
Ensor James 33
Epiktet (Epiktetus) z Hierapolis 63
Epikur (Epikuros) z Samos 9, 64, 67
Epimenides 73
Épinal 271
Espinas Alfred 151
Eurypides (Euripides) 84, 103, 189
Eymerich Nicolau 222
Ezratty S. 182

Fabre L. 38
Fabre-Luce A. 33
Fajdros (Phájdros) 47
Faulkner (Falkner) William Harrison 155
Feifel H. 266, 271, 282
Félice P. de 152
Fiszer Ewa 181
Fitzsimons F. W. 37
Flaubert Gustave 238, 240, 282
Foucault Michel 204, 219, 222, 298
Fournier 182
Fournier Pierre, zw. Le Breton 220
France Anatole (właśc. François Anatole Thibault) 154
Franciszek I (Valois-Angoulême), król Francji 217
Franco Bahamonde Francisco 261, 272
Fransures Jacquet de 220
Frazer sir James George 79, 92, 145, 151-153
Freud Sigmund 112, 113, 116, 117, 129, 155, 184, 216, 254, 278
Friedmann Georges 61
Frobenius Leo 103, 157
Froissart Jean 217
Fulpius 125, 153
Fumaroli M. 282

Galileo Galilei (Galileusz) 124
Galupeau S. 180, 188
Gance Abel 94
Gargam G. 185
Gaulle Charles André de 189
Geiger P. 215
Genêt Jean 240
Genevoix Maurice Charles Louis 162, 180, 182
Genowefa św., patronka Paryża 207, 223
Gide André 180
Gildea J. 226
Gillen Francis James 152
Giotto di Bondone 207
Glaser B. G. 245, 263, 282
Glasser R. J. 184
Glinczanka Agnieszka 189
Gobii J. 223
Godin A. 34
Goethe Johann Wolfgang von 112
Gorer, brat George'a 248
Gorer Elizabeth 248
Gorer George 242, 247-250, 252, 253, 271-273, 282
Greuze Jean Baptiste 239
Griaule Marcel 145
Grimm Jakob Ludwig Karl 221, 223
Gruchy W. L. 224
Guerrero Lovillo J. 223
Guillaumin J. 180, 183
Guimard P. 182, 190
Guiomar Michel 22, 33
Guise Henri de (Pokiereszowany) 177
Guittard de Floriban Célestin Nicolas 282
Guyot Desfontaines P.-F. 215

Halbwachs Maurice 101, 191, 214, 215
Harsenty S. 282
Harun ar-Raszid (Harun ar-Rashid), kalif z dynastii Abbasydów 103

Hastings James 153
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 104, 111, 117, 118, 147, 151
Heidegger Martin 9, 21, 24, 158, 164, 180
Heisterbach Caesarius de 109, 224
Henryk III (Valois-Angoulême), król Francji 177
Heraklit (Heráklejtos) z Efezu 8, 21
Herbert J.-A. 223
Hertz H. 31
Hertz Robert 82, 152, 156
Herzlich Claudine 271, 283
Hess Rudolf 187
Hocart 92, 153
Holmes Thomas 277
Howells 136, 157
Hufeland Christoph Wilhelm 153
Hugo Victor Marie 52
Huguenin J. F. 216, 217, 220-222

Illich Ivan 270, 271, 283
Ingarden Roman 21
Ionesco Eugène 46, 68, 76, 185
Iwaszkiewicz Jarosław 23, 76, 282

Jakobson Roman 156
Jakub Starszy (Większy) św., apostoł 206, 223
Jankélévitch Vladimir 21, 26, 34, 242-244, 265, 282, 285
Jastrun Mieczysław 153
Jaufré 225
Jaulin R. 26, 33, 180
Jaworski Kazimierz Andrzej 21
Jezus Chrystus 160, 206, 218, 223
Joachimowicz Leon 154
Jouhandeau M. 159
Judasz Iszkariot (Judasz z Kariotu), apostoł 210, 224
Jung Carl Gustav 31
Juvénal des Ursines Jean 220

Kapferer 222
Karol V Mądry (Valois), król Francji 156
Karol VI Szalony (Valois), król Francji 220
Karski Gabriel 180
Katarzyna św. 207, 217
Katcha V. 182
Katzenellenbogen A. 224
Kazimierczyk Barbara 76, 185
Keller G. 224
Kęszycka Helena 219
Kjelman 223
Kott Jan 185
Kropotkin Piotr Aleksiejewicz, książę 155
Ksenofon(t) (Xenophòn) z Aten 98, 154
Kübler-Rosse Elizabeth 246, 266, 270, 283
Kurosawa Akira 163, 182

Lacan Jacques 188
La Fayette (Lafayette) Marie-Madeleine Pioche de la Vergne de 292
La Ferronays de, rodzina 233, 238, 255
La Ferronays Albert de 233, 268
La Ferronays Alexandre de 233, 268
La Fontaine Jean de 180
Lalanne 217
Lambertus 224
Landsberg Herrade de 224
Landsberg Paul Louis 45, 76, 168, 169, 185
Langosch K. 222
La Palisse de 54, 72
Laplane Robert 265
La Rochefoucauld François de, książę 182
Lasagna L. 282
Lauran A. 180
Lavarenne M. 224
Léataud P. 32
Lebrun François 30, 215
Le Cavelier Michelet 218
Lecomte de Nouÿ 152
Leenhardt J. 87, 143, 144, 147, 156
Lefebvre M.-J. 23
Le Labousse 162
Lepp I. 183, 190

Leśniak Kazimierz 21
Leusse C. de 184
Le Vachier Perrin 220
Levinas Emanuel 76
Levine S. 265
Lévy-Bruhl Lucien 91, 92, 122, 134, 145, 147, 153, 155
Lewis Oscar 187
Lhotte J. 183
Lincoln J.-S. 83, 152
Longnon A. 217, 221, 222
Lorens Frère 224
Lubicz Piotr 185
Luce S. 220
Ludwik XIV (Bourbon), zw. Król Słońce, król Francji 228
Ludwik XVI (Bourbon), król Francji 176
Ludwik Filip 176
Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 47, 66
Lunneton Jean 219, 221, 222
Lutkins 282

Łanowski Jerzy 189

Madaule Jacques 51
Maeterlinck Maurice 47, 48, 76, 242
Mallarmé Stephane 122
Mallet R. 32
Malraux André 93, 180-182, 189
Mandeville Bernard (B. de Mandeville) 191
Marcel Gabriel 185
Marek Aureliusz (Marcus Aurelius Antoninus Augustus), cesarz rzymski 67
Maria (Maria Panna, Matka Boska) 206, 207, 213, 223, 224
Marks Karol, zob.: Marx Karl Heinrich
Marsyliusz 218
Martène D. 223
Martineri A. 187
Marx Karl Heinrich (Karol Marks) 129, 151
Massetoier Jean 218
Mauss Marcel 92, 151, 153, 156, 191, 214, 216
Mayard Jeanette 217, 224
Mayard Michelet 217
Mayenowa Maria Renata 156
Mehl R. 186, 187
Merrien J. 184
Michalski Krzysztof 21, 180
Michaud-Poujoulat 220
Michel Albin 152
Micińska Anna 282
Międzyrzecki Artur 23
Milton John 153
Minkowski E. 176
Misraki Paul 190
Mitford Jessica 275, 277, 281, 283
Moati N. 184
Monferier J. 215, 225
Morawski J. 223
Morgenstern S. 84, 153
Morin Edgar 28, 30, 33, 34, 284
Moron P. 214
Morrison R. S. 262, 282

Nagot Pierre 218, 219
Naser Gamal Abd el- 176
Naud A. 182
Neron (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), cesarz rzymski 103, 116
Nesles Raul de 217
Neuville 131
Niemirska-Pliszczyńska Janina 187
Nietzsche Friedrich Wilhelm 123
Noailles Anne de 89
Nogent Guibert de 223
Novikow (Nowikow) Jacques 96, 154

Omar Chajjam 21
Oraison M. 159, 165, 181, 183, 184, 187, 188

Pański Jerzy 182
Parkes Collin Murray 188, 254, 282

Pascal Blaise 47, 68, 76, 113, 126, 154
Patryk św., misjonarz, apostoł i patron Irlandii 189
Paulian R. 36
Paweł z Tarsu św., apostoł (Paulos, właśc. Szaweł [Szaul]) 25, 223
Payen J.-C. 215
Paźniewski Włodzimierz 23
Pélicier Y. 214
Peña Francisco 222
Peraldi Guillelmi 224
Perykles (Perikles) 189
Petiot 173
Peyrefitte Roger 184
Philipe Anne 160, 168, 172, 181, 184-188
Piaget Jean 87, 88, 145-148
Pichat R. 265
Piedelièvre 182
Piéron Henri 38
Piłat Poncki (Poncjusz, właśc. Pontius Pilatus), rzymski prokurator Judei 205, 222
Pincus Lily 254, 275, 282
Pittard Eugène 152
Platon (Plato) 9, 53, 75, 76
Plotyn (Plotinos) 69
Plutarch (Plútarchos) z Cheroñei 99
Poe Edgar Allan 18
Poley J. P. 41
Prévost 215
Prieur J. 182, 189
Prokopiuk Jerzy 216
Proust Marcel 31
Prudencjusz (Aulus Aurelius Prudentius Clemens) 207
Pruszyński Ksawery 182
Pseudo-Hugo 224

Quinlan Karen Ann 261, 262, 272

Rabaud Étienne 37, 38
Rais (Rays, Retz), Gilles de 187
Raphaël F. 189
Raynaud G. 225
Réau Lucien 224
Reboul H. 32
Rees 282
Reinhard J. R. 225
Remarque Erich Maria (właśc. Erich Paul Remarck) 95, 240
Remy P. J. 184
Retterer 131
Ribes B. 238, 282
Richard A. 218
Richter Hegelinus alias Tützschman 217, 224
Ricoeur Paul 20, 23, 160, 183, 187
Riley John W. 273
Robespierre Maximilien François Marie de 99
Roemer M. 267
Rogoziński Julian 181, 189
Romains Jules (właśc. Louis Farigoule) 184
Ronsard Pierre de 239
Rousseau Jean Jacques 99
Rowiński Cezary 23
Rudnicki Adolf 22
Rynstette Jean de 217

Saint-Just Antoine Louis Léon de 99, 121
Saint-Simon Claude-Henri Rouvroy, hrabia de 274
Sala-Molins L. 222
Salverda de Grave J. J. 225
Sand George (właśc. Aurore Dupin) 180
Sartre Jean-Paul 164, 183, 186, 189, 240
Saunders G. 240
Saurel L. 188
Sautet Claude 182
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 58
Schopenhauer Arthur 99, 110, 155
Scotch N. A. 265
Sebag-Lanoë Renée 22
Sébillot Paul 215
Seclin Robert de 221
Sennenwaldt Clotilde 223
Sensigot Denisot 203, 218, 221, 222

Sévigné Marie de Rabutin-Chantal, markiza de 34
Simmel Georg Friedricch Eduard 71
Słobodnikowa Eleonora 282
Słomczyński Maciej 153
Sokrates 69, 72, 75, 98, 155, 242
Spencer Baldwin 152
Spencer Herbert 93, 148, 151, 157, 156
Spinoza (Despinoza, d'Espinoza) Baruch (Benedictus) 63
Stange J. 224
Stannard D. E. 276, 283
Staub A. 224
Strauss Anselm L. 245, 263, 282
Sudnow David 264
Swetoniusz (Caius Suetonius Tranquillus) 187
Szacki Jerzy 153, 156, 214
Szwarcman-Czarnota Bella 155

Tanon L. 220-222
Tarde Gabriel de 151
Tarn Adam 76
Tatarkiewicz Anna 226
Teilhard de Chardin Pierre 11
Terray Lionel 123
Testard Philippe 217-219, 221, 225
Thierry A. 222
Thomas Louis-Vincent 7, 13, 21, 283
Thomas M. 38, 84, 153
Timbal P. 215
Tołstoj Lew Nikołajewicz 17, 23, 44, 51, 52, 75, 76, 154, 177, 229-232, 238, 240-244, 272, 282
Tomasz z Akwinu św. (hrabia Aquino) 108, 191, 214
Trémois C. M. 186
Triolet Elsa 17
Truchanowski Kazimierz 154
Tuilières Marie de 219
Twain Mark (właśc. Samuel Langhorne Clemens) 231, 254, 282
Tyberiusz (Tiberius Caesar Augustus), cesarz rzymski 205
Tyrtájos (Tyrteusz) 94

Vandel 131, 156, 157
Van Gennep Charles Arnold Kurr 215
Vanini Giulio Cezare 121
Varda Agnès 182
Varin P. 225
Vedrès Nicole 155
Vigneulle Philippe de 216
Villiers de l'Isle-Adam 185
Vincent Mireille 224
Vitry Jacques de 223
Vogüé Eugène Melchior de 98
Voivenel Paul 154
Voltaire (Wolter, właśc. François Marie Arouet) 111
Vovelle Michel 30, 33, 190, 292
Vuillemin Jules 154

Waitz R. 187
Waugh Evelyn 275
Weber P. X. 222
Wenzel S. 224
Werner D. 222
Węgrzecki Adam 21
Wind Bartina H. 225
Witte H. 217
Witwicki Władysław 76
Witzel G. 246
Witzel L. 282
Wolicka Elżbieta 23
Wolicki Krzysztof 21
Wolter, zob.: Voltaire

Yerkes 40, 41, 110

Zabłudowski Tadeusz 156
Zagajewski Adam 21
Zibi J. 184
Znaniecki Florian Witold 21
Zuckermann S. 39-41, 109, 155, 156

Żeleński Tadeusz, pseud. Boy 76, 154, 182

Spis rzeczy

Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia. Wstęp (*Stanisław Cichowicz*) 5
Przypisy 21

LOUIS-VINCENT THOMAS

Wprowadzenie do antropotanatologii (przełożył *Stanisław Cichowicz*) 24
Dlaczego książka o śmierci? 24
Obrona antropotanatologii 28
Przypisy 32

JULES VUILLEMIN

Śmierć w oczach zwierzęcia (przełożył *Stanisław Cichowicz*) 35

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci (przełożyli *Stanisław Cichowicz* i *Jakub M. Godzimirski*) 43
Metaempiryczna tragedia i naturalna konieczność 44
Śmierć na poważnie: realność, nieuchronność, osobistość 53
Śmierć w trzeciej, drugiej i pierwszej osobie 64
Przypisy 76

EDGAR MORIN

Antropologia śmierci (przełożyli *Stanisław Cichowicz* i *Jakub M. Godzimirski*) . 77
Na granicy no man's landu 77
O czym mówi prehistoryczna nieśmiertelność 79
„Bezkształtna śmierć, okropna, gdy się na nią patrzy..." 80
Potrójna przesłanka antropologiczna 86
Śmierć we wspólnocie a śmierć w samotności 91
Śmierć a ujednostkowienie: pierwiastek cywilizacyjny, cywilny, obywatelski 91
Wojownik a śmierć 93
Obywatelskość a śmierć 96
Między pełnią a pustką: samobójstwo 100
Walka klas 101
Król, niewolnik, śmierć 101
Jednostka, gatunek a śmierć 106
Anioł i bestia 111
Paradoks śmierci: mord a ryzyko śmierci (nieprzystosowanie — przystosowanie do śmierci) 114
Kanibalizm, zabójstwo 114
Ryzyko śmierci 119
Nieprzystosowanie czy przystosowanie do śmierci 125
Antropologiczne podstawy paradoksu 130
Istota odrębności 135
Śmierć a narzędzie 138
Język 140
Mit 142
Magia 145
Stwarzanie jednostki 146
Śmierć, magia, technika 148
Przypisy 152

LOUIS-VINCENT THOMAS

Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość (przełożył *Jakub M. Godzimirski*) 158
Moja własna śmierć 159
Śmierć innego 166
Co odsłania śmierć kogoś innego? 167
Zasięg takiego „doświadczenia" 172
Przypisy 180

JEAN-CLAUDE SCHMITT

Samobójstwo w średniowieczu (przełożył *Jakub M. Godzimirski*) 191
Sprawka diabelska 193

Pięćdziesiąt kilka przypadków samobójstwa 194
Samobójstwo a grupy społeczne 195
Samobójstwa szalonych 197
Samobójstwa z „pewnej przyczyny" 199
Czasoprzestrzeń samobójstwa 199
Zachowania społeczne 203
Kościół: zrozumieć i zapobiec 206
Rzekoma oryginalność świadectw literackich 211
Przypisy 214

PHILIPPE ARIÈS

Śmierć odwrócona (przełożył *Jakub M. Godzimirski*) 227
Gdzie się skrywa śmierć 227
Narodziny oszustwa 229
Początek medykalizacji 232
Postępy oszustwa 235
Śmierć nieczysta 238
Przeniesienie do szpitala 241
Śmierć Melizandy 242
Ostatnie chwile pozostały jeszcze tradycyjne 244
Bardzo dyskretne uroczystości pogrzebowe 247
Niestosowność żałoby 251
Odrzucenie śmierci 252
Triumf medykalizacji 258
Powracają ostrzeżenia. Apel do godności. Śmierć dzisiaj 265
Geografia śmierci odwróconej 272
Przypadek amerykański 274
Przypisy 282

PHILIPPE ARIÈS

Pięć wariacji na cztery tematy (przełożył *Jakub M. Godzimirski*) 284
Przypisy 300

Nota bibliograficzna 301
Noty o autorach 303
Bibliografia 305
Indeks osób 307

Wydawnictwo Naukowe PWN
Wydanie pierwsze
Arkuszy drukarskich 20,0
Skład i łamanie Milanówek
Druk ukończono w maju 1993 r.
Prasowe Zakłady Graficzne Sp. z o.o.
Wrocław, ul. Piotra Skargi 3/5
Zam. 141/93